عدل الهی

محمد بیابانی اسکویی

بسم الله الرحمن الرحیم

عدل الهی

نویسنده:

محمد بیابانی اسکویی

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

عدل الهی

مشخصات کتاب

سرشناسه: بیابانی اسکویی، محمّد ۱۳۴۱_

عنوان و نام پدید آور: عدل الهی / محمّد بیابانی اسکویی.

مشخصات نشر: تهران : انتشارات نبأ،۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۳۱۸ ص

شابک: ۲ _ ۹۶ _ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴ _ ۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

موضوع: عدل (اصول دین)

رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۴ع ۹ ب / ۳ / BP۲۱۹

رده بندی دیویی: ۴۲/ ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۶۷۳۰۸

« عدل الهی »

مؤلّف : محمّد بیابانی اسکویی

وی_راستاری علم_ی و فن_ی: دکت_ر اسماعیل تاجبخش، دکت_ر مهدی دشتی،

اصغر غلامی، مرتضی نادری، محمّدعلی دزفولی

حروفچینی : انتش_ارات نب_أ / چاپ و صحاف_ی : دالاهو، صاحب الزمان (عج)

چاپ اوّل : ۱۳۹۰، چاپ دوم : ۱۳۹۱

شمارگ_ان : ۲۰۰۰ نسخه / قیم_ت : ۵۵۰۰۰ ری_ال / کد کت_اب : ۱۴۹ / ۲۰۱

ناش_ر : انتشارات نب_أ / ته_ران، خیاب_ان ش_ریعت_ی، روب_روی مل_ك، خی_ابان

شبستری، خیابان ادیبی، شماره ۲۶ تلفکس : ۷۷۵۰۶۶۰۲ _ ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابك : ۲ _ ۹۶ _ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴ _ ۹۷۸ ۲ - ۹۶ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۶۴ : ISBN

ص: ۱

اشاره

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمه ناشر

تفقّه در دین، یعنی به دست آوردن شناخت عمیق از آن، به حکم عقل، آیات قرآن و احادیث معصومان، بر زن و مرد مسلمان واجب است. اساسا «شناخت» پیشنیازِ ایمان و اعتقاد است. آیا ممکن است بدون شناخت امری، بدان ایمان آورد یا به آن معتقد شد؟ از سوی دیگر، در دین مبین اسلام، ایمان و اعتقادی ارزشمند و پذیرفته است که مبتنی بر شناخت باشد. راه دستیابی به شناخت و آگاهی، تحقیق و پژوهش و دوری از تقلید است؛ کاری که در تمام مراحل مختلف زندگی، بر آدمیان واجب است.

مؤسسه فرهنگی نبأ، بر اساس آنچه یاد شد و در راستای رسالت فرهنگی خود، یعنی تقویت و ارتقاء مبانی اصیل اعتقادی مخاطبانش، به استاد پژوهنده و محقق فرهیخته، آقای محمّد بیابانی اسکوئی، پیشنهاد کرد تا در اصول عقاید اسلامی، به روش آموزشی، کتاب هایی را بنگارد و دروس منظمی را تألیف و تدوین کند. خوشبختانه، استاد بیابانی، با همه مشاغل علمی و تحقیقی، پیشنهاد یادشده را پذیرفت و درس هایی را در موضوعات توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد، به رشته نوشته در آورد. شکر الله مساعیه.

خاطرنشان میشود که نوشتههای استاد بیابانی پس از نگارش، به دست برادران فاضل و گرامی، آقایان دکتر اسماعیل تاجبخش و دکتر مهدی دشتی دانشیاران دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی، اصغر غلامی، محقق و پژوهشگر معارف دینی، مرتضی نادری و حجّت الاسلام محمّدعلی دزفولی ویرایش علمی و فنی شد. وفّقهم الله لمرضاته.

ان شاءالله این اثر پنج جلدی در راستای اهداف یادشده، در حوزه و دانشگاه و جامعه، مفید و مؤثّر واقع شود. مانند همیشه، پیشنهادها و انتقادهای خوانندگان دقیق و نکته‌سنج راهنمای ما در عرضه بهتر آثار علمی و تحقیقی خواهد بود.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته

مدیر مسئول مؤسّسه فرهنگی نبأ

محمّدحسین شهری

۱۳۹۰ / ۵ / ۹

بخش اوّل: عدل الهی

اشاره

درس اول: جایگاه و معنای عدل الهی

اشاره

ص: ۱۷

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس از جایگاه مهم عدل الهی میان مسلمانان آگاه شود و کاربردهای ریشه ای و لغوی آن را دریابد. همچنین وجه اشتراک همه معانی مطرح شده برای عدل را در کتاب های لغت بشناسد و از ارتباط آن ها با معنای اصلی آن آگاه گردد.

جایگاه بحث عدل

«عدل الهی» به جهت پیوند با موضوع جبر و اختیار یکی از مباحث مهم و اصولی در همه ادیان الهی است و در اسلام نیز جایگاهی ویژه دارد. اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان در افعال خویش، در میان ادیان الهی، اهمّیّتی بنیادین دارد. تمام ارزش و کمال انسانی به اختیار و آزادی او وابسته است و با اعتقاد به مجبور بودن آدمی در اعمالش، هیچ ارزش و کمالی برای انسان نمی توان درنظر گرفت.

نظام اجتماع انسانی و حفظ حقوق فردی و اجتماعی او در گرو پایبندی وی به پیامدهای کردار خویش است. اعتقاد به خوبی و بدی و زشتی و زیبایی و ترغیب انسان ها به کردار خوب و منع آن ها از بدی ها تنها در سایه اعتقاد به عدل الهی و

آزادی انسان در کارهای خویش معنا می یابد. بهشت و جهنّم، ثواب و عقاب، نبوّت و امّامت و معاد ــ که از اصول مهم ادیان الهی است ــ بـدون اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان لغو خواهد بود. علاوه بر این، اعتقاد به توحید ــ که اصل اساسیِ ادیان توحیـدی است ــ بـدون اعتقاد به عـدل الهی و آزادی انسان هیچ فایده ای نخواهد داشت. اعتقاد به خدای یگانه با عدم اعتقاد به عـدالت او چگونه قابل جمع است؟ چگونه می توان به خدایی باور داشت که وعده ای بدهد و از آن تخلّف کند؟! در تمام ادیان الهی، اعتقاد به توحیـد با اعتقاد به عـدل الهی همراه است و همه موحّدان به عدل الهی و اختیار انسان نیز معتقدند و هیچ موحّـِد واقعی را نمی توان یـافت که به عـدل الهی اعتقـاد نداشـته باشـد. یعنی خـدای ادیـان عادل است و هیـچ سـتمی به خلق خویش روا نمی دارد. بنابراین، هیـچ دینی بـدون اعتقاد به توحیـد و عـدل الهی و اختیار انسان، دین الهی محسوب نمی شود و هیچ توحیدی بدون اعتقاد به آن ها توحید نخواهد بود.

با وجود این، در بین مسـلمانان، شـیعه و معتزله، «عـدلیّه» خوانـده می شونـد و اشاعره و اهل حدیث در مقابل این دو گروه قرار دارند. بدین روی، برخی عدل را از اصول مذهب دانسته اند و آن را به عنوان اصل دین مطرح نمی کنند؛(۱) چرا که عدل ــ

به معنایی که شـیعه و معتزله بدان قائل اند ــ مورد پذیرش گروهی از مسـلمانان نیست. امّا چنان که روشن شد، بدون اعتقاد به عـدل الهی اساساً دین بی معناست و پایه و اساس دینـداری ــ که عبارت از بندگی و فرمانبرداری است ــ بدون اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان درهم می ریزد.

بنابراین، عدل الهی نه تنها از اصول دین پیامبر خاتم (صـلی الله علیه و آله و سلم)، بلکه جزو اصول تمام ادیان الهی و اعتقاد به آن رکن اساسی دینداری است. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

۱- . بحث اصول دین بودن عدل به صورت مستقل مطرح خواهد شد.

إِنَّ أَسَاسَ الدِّینِ التَّوْحِیدُ وَ الْعَدْل.(۱)

همانا اساس دین، توحید و عدل است.

مراد از دین در این روایت، تنها دین پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست؛ بلکه منظور دینِ همه انبیاء الهی و دینِ مورد رضای پروردگار است و این دین عبارت است از تسلیم در مقابل خداوند متعال که در قرآن از آن به عنوان اسلام یاد شده است.(۲)

پس دین استوار نمی گردد، مگر با اعتقاد به توحید و عدل. بنابر این، عدل از اصول تمام ادیان الهی است و جایگاه رفیع واهمّیّت فوق العاده ای در مباحث دینی به خصوص دین پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد.

معنای عدل

«عدل» یک اصل دینی است و برای رسیدن به معنای آن از نگاه دین، باید کاربردهای آن در متون دینی بررسی شود. از سوی دیگر، روشن است که پیامبر گرامی اسلام و اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان مبلّغان و مبیّنان دین الهی، اصطلاح جدیدی برای واژه ها اختیار نکرده و آن ها را در معنای لغوی خود به کار برده اند؛ پس برای فهم واژه ها در حوزه دین ناگزیر باید به معنای لغوی آن ها در عصر نزول و صدور مراجعه کرد.

ریشه «عدل» در لغت، دو استعمال دارد؛ «عدل فیه یا عدل به» و «عدل عنه». «عدل» در استعمال اوّل به معنای انصاف، برقرار کردن تساوی و قرار دادن اشیا در جایگاه شایسته آن ها و در استعمال دوم، به معنای انحراف و اعراض است. «عَدِل» معمولاً در وصف اشخاص به کار می رود. در کتاب العین می خوانیم :

۱- . معانی الاخبار / ۱۱؛ توحید صدوق/ ۹۶؛ مشکاه الانوار/ ۹؛ بحارالانوار ۴/ ۲۶۴.

۲- . خدای تعالی می فرماید: «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ»؛ اسلام به معنای تسلیم، دین تمام پیامبران الهیبوده است و همه پیامبران، امت های خود را به تسلیم در برابر فرمان های خدای تعالی فراخوانده اند.

العدل: المرضیّ من الناس قوله و حکمه.(۱)

عدل کسی است که سخن وحکم او مورد رضایت باشد.

بر اساس این تعریف، «عدل» کسی است که سخن و حکم او مورد پسند و خشنودی قرار گیرد. در این تعریف _ به جهت عدم بیان متعلّق خشنودی _ ابهام و اجمال وجود دارد؛ یعنی بیان نشده که چه کسی باید از او خشنود باشد؟(۲)

در کتاب های لغت، برای واژه «عدل» کاربردهای فراوانی برشمرده شده است که از جمله، می توان به موارد زیر اشاره کرد :

۱.برقراری تساوی بین دو شیء؛

۲.مثل و معادل شیء از نظر ارزش؛

۳.انصاف؛

۴.حکم به حق؛

۵.نقیض ظلم و جور؛

۶.قرار دادن هر چیزی در موضع (= جایگاه = شأن = موقعیّت = منزلت = مقام) شایسته آن.

در ادامه، ضمن مراجعه به کتاب های لغت، می کوشیم معنای امور یاد شده را تبیین کنیم.

طریحی می نویسد :

العدل لغه: هو التسویه بین الشیئین.(۳)

۱- . کتاب العین ۲ / ۳۸.

۲- . در این که معیار شناخت عدل چیست، در آینده بحث خواهد شد و خواهیم گفت که خشنودی باید ازچه کسی و چگونه باشد.

۳- . مجمع البحرین ۳ / ۱۳۴.

عدل در لغت به معنای برقراری تساوی بین دو چیز است.

در کتاب العین آمده است :

العِدلان: الحملان علی الدابّه من جانبین... و العِدل أحد حملی الجَمل. لا یقال إلّا للحِمل و سمّی عِدل لأنّه یسوّی بالآخر بالکیل و الوزن. والعدیل الّذی یعادلک فی المحمل. و یقال لما یؤکل إذا لم یکن حارّاً و لا بارداً یضرّ: هو معتدل...(۱)

عِـدلان [یعنی] دو بُنهای که بر دو طرف چارپایان سوار میکنند... و عِدل یکی از دو بُنه شتر است. [این واژه] گفته نمیشود مگر درباره بار چارپایان. و عِـدل نامیده شده بدان جهت که دو طرف بار از نظر وزن و اندازه مساوی میشود. و عدیل، معادل تو در کجاوه است. (۲)

به خوراکیای که نه خیلی گرم باشد و نه خیلی سرد، معتدل گفته میشود.

جوهری میگوید:

والعدیل الّذی یعادلک فی الوزن والقدر... عادلت بین الشیئین و عدلت فلاناً بفلان: إذا سوّیتَ بینهما. (۳)

عـدیل آن است که در وزن و انـدزه معـادل تو باشـد... بین دو چیز تعادل برقرار کردم و فلانی را معادل فلانی قرار دادم. یعنی بین آن دو تساوی برقرار کردم.

البتّه در برقراری تسـاوی بین دو چیز، همیشه، مقـدار، وزن و انـدازه لحـاظ نمیشود؛ بلکه در برخی موارد ارزش دو شـیء مورد نظر است. در المصباح المنیر میخوانیم :

۱- . کتاب العین ۲ / ۳۸.

۲- . یعنی کسی یا چیزی که در کجاوه در طرف مقابل شخص قرار می گیرد تا تعادل برقرار شود.

۳- . صحاح اللّغه ۵/ ۱۷۶۱.

التعـدیل: و هی قسـمه الشـیء باعتبـار القیمه و المنفعه لاـ باعتبار المقـدار فیجوز أن یکون الجزء الأقلّ (یعادل) الجزء الأعظم فی قیمته و منفعته. (۱)

تعدیل به معنای تقسیم دو شـیء به اعتبار قیمت و منفعت آنهاست، نه به اعتبار مقدارشان. پس جایز است که بخش کمتری از یک شیء از نظر قیمت و ارزش معادل بخش بزرگتری از چیز دیگر باشد.

معیار سـنجش تساویِ اشـیا با توجّه به حقیقت آنها متفاوت و متناسب با خود آن شـیء است. بنابراین ارزشگذاری اشیا با توجّه به زمان و مکان و نیز اعتبارات جوامع مختلف انسانی همواره در تغییر خواهد بود. لذا درباره اشخاص گفته میشود:

ما یعدلک عندنا شیء؛ أی: مایقع عندنا شیء موقعک. (۲)

نزد ما چیزی معادل تو نیست؛ یعنی نزد ما چیزی جای تو را پر نمیکند.

پس شأن و مقام و موقعیّت هر شخصی با توجّه به موقعیّت او مورد ارزشگذاری قرار میگیرد.

در العین آمده است :

و تقول :اللّهم لا عدل لک: أی لا مثل لک.

وتقول فی الکفّاره:«أو عِدل ذلک» أی ما یکون مثله و لیس بالنظیر بعینه. (۳)

و میگویی: خدایا عِدلی برای تو نیست، یعنی تو مثل و مانند نداری.

و درباره کفّاره میگویی: «یا عدل آن» یعنی آنچه مثل آن است و [مراد از] نظیر، عین آن نیست.

۱- . المصباح المنیر/ ۳۹۶_ ۳۹۷.
۲- . کتاب العین ۲ / ۳۹.
۳- . کتاب العین ۲ / ۳۹.

جوهری میگوید :

والعِـدل بالکسـر: المثل. تقول عنـدی عِدل غلامک وعدل شاتک؛ إذا کان غلاماً یعدل غلاماً و شاةً تعدل شاه، فإذا أردت قیمته من غیر جنسه نصبت العین. (۱)

عِدل با کسره، به معنای مثل است. وقتی غلامی مثل غلام دیگری و بزی مثل بُز دیگری داشته باشی، میگویی عدل غلام تو و عِدل بُز تو نزد من است. و چنانچه منظور تو قیمت آن از همان جنس باشد به نصب عین میخوانی.

پس مراد از تساوی بین دو شیء فقط در وزن و اندازه نیست؛ بلکه مراد تساوی در ارزش و اعتبار آن دو است.

حکم کردن به حق نیز از معانی عَدل است. خلیل مینویسد :

ولعُدوله والعدل: الحکم بالحقّ... وتقول: هو یعدل، أی: یحکم بالحقّ. (۲)

عُدوله وعدل یعنی حکم به حقّ... و میگویی: او عدالت میورزد، یعنی : به حقّ حکم میکند.

«حق» به معنای ثبوت و «أحقّ» به معنای شایسته و سزاوار است. پس حق هر چیزی عبارت است از آنچه نسبت به آن شیء ثابت و پایـدار است. ثبوت و پایداری چیزی نسبت به چیزی دیگر در صورتی تحقّق مییابد که در شأن و مقام آن باشد و اگر جهت شأنیّت بین آنها نباشـد، نسبت به آن حق نخواهـد بود. مراد و مقصود از شأن و مقام و منزلت هر چیزی آنگاه روشن میشود که بتوان ارزش آن را بهخوبی شناخت.

۱- . صحاح اللّغه ۵ / ۱۷۶۱.

۲- . کتاب العین ۲ / ۳۸.

معنای ظلم

حـال که برخی از موارد کـاربرد واژه عـدل در کتب لغت روشن شـد، به جهت تقـابلی که میـان عـدل و ظلم وجود دارد، لازم است به کاربردهای واژه ظلم در لغت عرب نیز اشاره شود.

در کتاب العین مینویسد :

الظلم أخذک حقّ غیرک... (۱)

ظلم گرفتن حقّ دیگری است.

و جوهری میگوید :

ظَلَمه یَظلِمُه ظُلماً ومَظْلِمَهً. وأصله وضع الشیء فی غیر موضعه. ویقال: من أشبه أباه فما ظلم. (۲)

اصل ظلم وضع شیء در غیر محل آن است. و گفته میشود: شباهت به پدر ظلم نیست.

و در جای دیگر این مثل معروف را نقل میکند که:

من استرعی الذئب ظَلَم. (۳)

اعتماد به گرگ، ظلم است.

و ابن اثیر میگوید :

أصـل الظلم: الجـور ومجـاوزه الحـدّ. ومنه حـدیث الوضوء: «فمن زاد أو نقص فقـد أسـاء وظلم» أی... ظَلَم نفسه بمـا نقصـها من الثواب. (۴)

اصل ظلم به معنای جور و تجاوز از حدّ است. و حدیث وضو هم به همین

۱- . کتاب العین ۸ / ۱۶۳.

۲- . صحاح اللّغه ۵ / ۱۹۷۷.

۳- . صحاح اللّغه ۶ / ۲۳۵۹.

۴- . النهایه ۳ / ۱۶۱.

معناست: «کسی که بیفزاید یا بکاهد، بدی و ظلم کرده است»: یعنی... به سبب کم کردن ثواب آن، به نفس خویش ظلم کرده است.

ابنمنظور مینویسد :

الظلم: المیل عن القصد. والعرب تقول: أَلزِمْ هذا الصَّوْب ولاتظلم عنه؛ أی لاتجُرْ عنه. (۱)

ظلم انحراف پیدا کردن از حدّ وسط است. عرب میگوید: این سمت را ملازمت کن و از آن ظلم نکن؛ یعنی از آن به جای دیگر نرو.

و نیز مینویسد :

العرب تقول: ظَلم فلان سقاءه إذا سقاه قبل أن یخرج زبده...

ویقال: ظلمت القوم إذا سقاهم اللَّبَن قبل إدراکه... والمظلوم اللّبن یشرب قبل أن یبلغ الرؤوب. الفرّاء: یقال: ظلم الوادی، إذا بلغ الماء منه موضعاً لم یکن ناله فیما خلا ولایبلغه قبل ذلک... وظلمتَ الناقه: نحرت من غیر علّه... وکلّ ما أعجلتَه عن أوانه فقد ظلمتَه... وظلم الأرض: حفرها ولم تکن حفرت قبل ذلک وقیل: هو أن یحفرها فی غیر موضع الحفر. (۲)

عرب میگوید: فلانی به کسی که شیر میداد ظلم کرد؛ آنگاه که شیر را پیش از جدا کردن کره به او بنوشاند. و گفته میشود: به قوم ظلمکردم ؛ آنگاه که شیر نرسیده به آنها بنوشاند... و مظلوم شیری را گویند که پیش از به هم زدن کامل و خارج کردن کرهاش نوشیده شود. فرّاء میگوید : دشت ظلم کرد؛ وقتی که آب به جایی از آن برسد که هیچوقت آب به آن نمیرسد و تا به حال به آنجا آب نرسیده است... و به شتر ظلم کردم؛ یعنی بدون علّتی آن را نحر کردم... و هر چیزی که قبل از رسیدن وقتش مورد استفاده قرار گیرد، به آن ظلم شده است... و به زمین ظلم کرد، یعنی

۱- . لسان العرب ۱۲ / ۳۷۳.

۲- . لسان العرب ۱۲ / ۳۷۵ و۳۷۶.

آن را که تا به حال کنده نشده بود، کند. و گفته میشود: ظلم به زمین در صورتی است که جایی از آن کنده شود که نباید کنده میشد.

وجه مشترک همه موارد استعمال آن است که در هر امری عدم رعایت حدّ وسط و متعارف ظلم حساب میشود. مثلاً کندن زمینی که به طور متعارف باید صاف باشد ظلم است و یا نوشیدن و نوشاندن شیر کرهداری که به طور متعارف باید بعد از گرفتن کرهاش نوشیده شود ظلم است و نیز آبیاری قسمتهایی از زمین که به طور متعارف نباید آبیاری شود ظلم است.

و نیز میگوید :

فی المثل: من استرعی الذئب فقد ظلم؛ أی، من ائتمن خائنا فقد وضع الأمانه فی غیر موضعها. (۱)

هر که به گرگ اعتماد کند ظلم کرده است. یعنی کسی که به خائن امانت سپارد، امانت را در غیر جایگاهش قرار داده است.

نتیجه معنای لغوی عدل و ظلم

با توجّه به کاربردهای واژه ظلم و تقابل آن با واژه عدل، روشن میشود که واژه عدل از دیدگاه واژهشناسان معنای گسترده و عامی دارد که با توجّه به موارد استعمال، مراد از آن تساوی، حق، وضع شیء در موضعش و رضایت و خشنودی خواهد بود؛ و در همه این موارد، معنای قرار دادن شیء در موضعش وجود دارد و در مقابل عدل، ظلم است ــ که با توجّه به کاربردهای آن در لغت ــ مراد از آن قرار دادن شیء در غیر موضع آن است. در برخی از کتب لغت به این معنا تصریح شده است.

۱- . لسان العرب ۱۴ / ۳۲۲.

در مجمع البحرین مینویسد :

والعادل: الواضع کلّ شیء موضعه. (۱)

عادل کسی است که هر چیزی را در جایگاه آن قرار دهد.

پس روشن است که تساوی و رعایت جایگاه و شأن اشیا معنای لغوی واژه عدل است و برقراری تساوی فقط با توجه به شأن و جایگاه اشیاء، امکانپذیر است. بنابر این معنای اصلی عدل در حقیقت، قرار دادن اشیا در جایگاه شایسته آنهاست. و عدل به این معنا نقیض ظلم ـ یعنی قرار دادن اشیاء در غیر موضع آنها ـ خواهد بود. از این رو ابنمنظور درباره عدل به عنوان یکی از صفات خدای تعالی مینویسد :

و فی أسماء الله سبحانه: العدل، هو الّذی لا یمیل به الهوی فیجور فی الحکم. (۲)

عدل در اسماء خداوند متعال به معنای آن است که هوی و هوس در خدا راه ندارد تا او در حکمش ستم کند.

با توجه به معنای حق و ظلم درمییابیم که عدل در مورد خدای تعالی به معنای آن است که خداوند متعال با توجه به جایگاه و شأن هر چیزی نسبت به آن حکم میکند و هیچ عاملی سبب نمیشود او چیزی را از جایگاه شایسته آن خارج و به آن ستم کند.

انسانها نیز همچون سایر اشیا دارای اختلاف درجات و مراتب هستند. (۳) پس

خداوند متعال به مقتضای عدل خویش به هر شخصی متناسب با درجه و مرتبه وی کمال و نعمت عطا کند. اعطای کمالات و نعمتها به اشخاص بدون رعایت اختلاف مراتب آنها ظلم است.

۱- . مجمع البحرین ۳ / ۱۳۴.

۲- . لسان العرب ۱۱ / ۴۳۰.

۳- . در درس های بعد راجع به منشأ اختلاف درجات و مراتب اشیاء بحث خواهیم کرد.

خلاصه درس اوّل

- بحث عدل در میان مسلمانان از جایگاه ویژه ای برخوردار است.

- اعتقاد به دل پایه و اساس دینداری است.

- چون شخص عادل هر چیز را در جایگاه شایسته آن قرار می دهد همه ــ با نظر به عقل خویش ــ از وی راضی خواهند بود.

- عدل در لغت به معنای برقراری تساوی بین دو چیز است.

- در برقراری تساوی، همیشه مقدار و وزن مورد نظر نیست، بلکه برقراری تساوی با توجه به ارزش اشیا صورت می گیرد و ارزش اشیا به شأن و جایگاه آن ها مربوط می شود.

- حکم کردن به حق از جمله معانی ذکر شده برای عدل است. حق نیز با توجه به مرتبه وجودی و شأن اشیا برای آن ها ثابت می شود.

- ظلم و جور به معنای قرار دادن اشیا در غیر جایگاه آن ها نقطه مقابل عدل هستند.

- چون خدا عادل است، با توجّه به اختلاف مراتب و درجات اشخاص و با در نظر گرفتن شأن و جایگاه افراد، به آن ها نعمت و کمال اعطا می کند.

خودآزمایی

۱. روایت «إنّ أساس الدین التوحید و العدل» را شرح دهید.

۲. تکلیف بندگان چه ارتباطی با اعتقاد ایشان به عدل دارد؟

۳. موارد کابرد ریشه «عدل» را بنویسید.

۴. معانی مختلف عدل و نیز معنای اصلی آن را ــ که در همه موارد مشترک است ــ

ص: ۲۹

بیان کنید.

۵. فرق بین عدل و انصاف را شرح دهید.

۶. تسویه به چه معناست؟ ارتباط آن را با معنای اصلی عدل توضیح دهید.

۷. حکم به حق چه رابطه ای با معنای اصلی عدل دارد؟

۸. آیا بین به کارگیری واژه معتدل درباره هوا و معنای عدل ارتباطی وجود دارد؟ به اختصار توضیح دهید.

۹. با توجه به معنای لغوی عدل، منظور از عدالت خدا را توضیح دهید.

درس دوم: عدل الهی در قرآن

اشاره

ص: ۳۳

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس با استفاده از آیات قرآن کریم عدل الهی را متوجّه شود و با توجه به روایات اهل بیت (علیهم السلام) این آیات را تفسیر کند و دلیل انتساب ظلم به بندگان را دریابد و ارتباط عقاب بندگان را با عدل الهی تبیین کند.

نفی ظلم و ستم از خدا در قرآن کریم

در درس پیش، روشن شد که عدل از نظر لغوی به معنای تسویه و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. ظلم نیز نقیض عدل و به معنای قرار دادن اشیا در غیر موضع آن هاست. همچنین اشاره شد که عادل از اسماء الهی است و عادل بودن خدای تعالی بدان معناست که او در حکم و کارهای خود جور و ظلم روا نمی دارد و به حق حکم می کند. در این درس، بحث عدل الهی را به کمک آیات قرآن، پی خواهیم گرفت.

در قرآن کریم، واژه «عدل» به عنوان صفتی از اوصاف ثبوتی در مورد خداوند متعال به کار نرفته است، امّا مقابل عدل، یعنی «ظلم» از خداوند متعال نفی شده

است. بنـابراین، محتوا و مضـمون عـدل در مورد خـدای تعـالی به روشـنی، از آیات قرآن اسـتفاده می شود. خداونـد متعال می فرماید :

مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَما رَبُّکَ بِظَ_لّامٍ لِلْعَبِيدِ.(۱)

هر کس کار نیک انجام دهد به نفع خوداوست و هر که بد کند به ضرر اوست و خداوندگارت به بندگان ستم نمی کند.

محرومیّت به جهت کوتاهی در اعمال

در این آیه، ابتدا از عمل نیک و بد بندگان سـخن به میان آمده است و چون اعمال بندگان به قدرت و اختیار از آن ها سـرمی زنـد، تصـریح شـده که نتیجه و آثـار آن دو به عهـده خود آن هـاست. روشن است که عمل صالـح، ثواب و خشـنودی خـدای مهربـان را به دنبال دارد و عمل بـد موجب ناخشـنودی و غضب الهی می گردد و خداونـد متناسب با اعمال بنـدگان جزایی در خور به آنـان اعطـا می کنـد. پس اگر بنـده ای به سـبب گناه و کردار ناشایست اقبال الهی را از دست بدهـد و از برخی نعمت های دنیوی و اخروی محروم شود، خدای تعالی در حقّ او سـتمی روا نداشـته است. همین طور عدم محرومیّت بنده مطیع نیز به سبب اطـاعت و کردار نیک اوست. پس هر نعمتی که به بنـده ای می رسـد یا از بنـده ای دیگر سـلب می شود، همه، بر اساس عدل الهی است که هر چیزی را در جای مناسب خود قرار می دهد.

به عبارت دیگر، چنانچه بنده ای پروردگارش را اطاعت کند، شأن او دریافت ثواب است و اگر بنده ای از عبادت معبودش سر بـاز زنـد، شأنش گرفتاری به عـذاب و عقاب الهی و محرومیّت است. روشن است که ثواب یا عقاب به تناسب درجه اطاعت و عصـیان است و منحصـر به آخرت نیست، بلکه بسیاری از محرومیّت ها و نعمت ها که در همین دنیا به بندگان می رسد، نتیجه اطاعت و عصیان سابق ایشان

۱- . فصلت (۴۱) / ۴۶.

است. مفضّل می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم :

یَا مَوْلَایَ فَقَدْ رَأَیْتُ مَنْ یَبْقَی عَلَی حَالَتِهِ وَ لَا یَنْبُتُ الشَّعْرُ فِی وَجْهِهِ وَ إِنْ بَلَغَ حَالَ الْکِبَرِ! فَقَالَ: ذَلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ أَیْدِیهِمْ وَ أَنَّ اللهَ لَیْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ.(۱)

مولای من کسانی را می بینم که هرچه بزرگ می شوند، در صورتشان مو نمی روید و بر همان حالت سابق خود باقی می مانند. امام فرمود: این امر به سبب عملکرد گذشته آن هاست و خداوند به بندگانش ظلم نمی کند.

روشن است که داشتن موی خوب در صورت، برای مردان نعمتی الهی است و در مقابل، محرومیّت از آن سبب کوتاهی برخی از آنان است. این کوتاهی بر اساس لغت عرب ظلم شمرده می شود و از سوی دیگر، داشتن محاسن خوب یا محرومیّت از آن به دست خدای متعال است. امّا حضرت صادق (علیه السلام) محرومیّت ها و دارایی ها را به کردار خود انسان ها پیوند زده و می فرماید: چنین نیست که خداوند متعال آنان را بدون هیچ گونه کوتاهی از سوی آن ها، از این نعمت محروم کرده باشد.

محرومیّت به جهت ابتلاء و امتحان

باید توجه داشت که وضعیّت انسان ها در این دنیا همواره تابع عملکرد ایشان در گذشته نیست؛ بلکه خداوند سنّت های مختلفی دارد و ممکن است بنده مؤمنی را به جهت امتحان و ارتقا به مقام بالاتر به سختی و گرفتاری مبتلا سازد و از نعمتهایش محروم کند یا کافری را به جهت استدراج، نعمت بخشد خداوند در همه این موارد، عادل است و در ازای محرومیّت ها و گرفتاری های بندگان مؤمن به ایشان عِوض می دهد. امام باقر (علیه السلام) درباره ابتلای حضرت ایوب (علیه السلام) فرمودند :

وَ قَدْ قَالَ النَّبِیُّ (صلی الله علیه و آله و سلم): أَعْظَمُ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِیَاءُ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ وَ إِنَّمَا ابْتَلَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْبَلَاءِ الْعَظِیمِ الَّذِی یَهُونُ مَعَهُ عَلَی جَمِیعِ النَّاسِ لِئَلَّا

۱- . توحید مفضّل/ ۵۰؛ بحارالانوار ۵۷ / ۳۷۹.

یَدَّعُوا لَهُ الرُّبُوبِیَّهَ إِذَا شَاهَدُوا مَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ یُوصِلَهُ إِلَیْهِ مِنْ عَظَائِمِ نِعَمِهِ تَعَالَی مَتَی شَاهَدُوهُ، وَ لِیَسْتَدِلُّوا بِذَلِکَ عَلَی أَنَّ الثَّوَابَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَی ذِکْرُهُ عَلَی ضَرْبَیْنِ: اسْتِحْقَاقٍ وَ اخْتِصَاصٍ. وَ لِئَلَّا یَحْتَقِرُوا ضَعِیفاً لِضَعْفِهِ وَ لَا فَقِیراً لِفَقْرِهِ وَ لَا مَرِیضاً لِمَرَضِهِ. وَ لِیَعْلَمُوا أَنَّهُ یُسْقِمُ مَنْ یَشَاءُ وَ یَشْفِی مَنْ یَشَاءُ مَتَی شَاءَ کَیْفَ شَاءَ بِأَیِّ سَبَبٍ شَاءَ وَ یَجْعَلُ ذَلِکَ عِبْرَهً لِمَنْ شَاءَ وَ شَقَاوَهً لِمَنْ شَاءَ وَ سَعَادَهً لِمَنْ شَاءَ؛ وَ هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ فِی جَمِیعِ ذَلِکَ عَدْلٌ فِی قَضَائِهِ وَ حَکِیمٌ فِی أَفْعَالِهِ لَا یَفْعَلُ بِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ وَ لَا قُوَّهَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ.(۱)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: بیشترین بلا در میان مردم به پیامبران می رسد؛ سپس به افرادی نظیر ایشان و همین طور نظایر آن ها. خدای ـ عزّوجلّ ـ حضرت ایوب (علیه السلام) را به بلای بزرگ مبتلا کرد تا به واسطه آن عظمت او نزد مردم کم شود تا مبادا درمورد وی ادّعای ربوبیّت کنند؛ آن گاه که با دیدار وی اراده خدا را در اعطای نعمت های بزرگ به او دیدند. و به واسطه آن استدلال کنند که ثواب از ناحیه خدای تعالی دو صورت دارد: استحقاق و اختصاص. تا مبادا ضعیفی را به سبب ضعفش تحقیر کنند، یا فقیری را به سبب فقر یا مریضی را به سبب بیماری اش کوچک شمارند و بدانند که خداوند هر که را خواهد بیمار کند و هر که را خواهد شفا بخشد، هر زمان و به هر صورت و به هر وسیله ای که بخواهد. و آن را برای هر که خواهد، عبرت و برای هر که اراده کند، مایه شقاوت و برای هرکه خواهد، مایه سعادت قرار دهد و او در همه این امور در قضای خود عادل و در افعالش حکیم است و جز بهترین حالت را برای بندگانش درنظر نگیرد و برای بندگان قوّتی نیست، مگر به او.

این حدیث شریف یکی از نشانه های ربوبیّت کامل الهی نسبت به بندگانش را یادآوری می کند تا مبادا برخی گمان کنند که همه محرومیّت ها نشانه کوتاهی و عصیان و گناه انسان هاست و به جای توجه به خداوند متعال و عدالت او بندگان

۱- . خصال ۲ / ۳۹۹؛ بحارالانوار ۱۲ / ۳۴۸ ـ ۳۴۹ و ۴۴ / ۲۷۶.

خدا را حقیر و پست بشمارند. امام باقر (علیه السلام) یادآوری می کنند که گمان نکنید همه دارایی ها و نعمت ها از روی لطف و کرامت به بندگان می رسد و چنان مپندارید که همه محرومیّت ها و ناداری ها و ابتلائات به جهت خذلان است، بلکه ممکن است نعمت ها برای استدراج و محرومیّت ها به جهت امتحان و ارتقای درجه مؤمنان باشد.

نکته دقیق تری که در این حدیث یادآوری شده، این است که حتّی امری که نشانه عدل الهی است، نباید چنان باشد که موجب برداشت سوء بندگان گردد و این برداشت منشأ فکر نادرست نسبت به بندگان دیگر شود.

پس با این بیان، می فهمیم که اندیشه بد نسبت به دیگران روا نیست؛ امّا این موضوع نباید بهانه ای برای توجیه کارهای بد انسان گردد؛ بلکه هر انسانی به نفس خویش بصیرت دارد و اگر بهانه جویی ها را کنار بگذارد، با مراجعه به نفس خویش، می یابد که رسیدن به نعمت و محرومیّت از آن، چه تأثیری در نفس او ایجاد می کند. اگر نعمت و محرومیّت از آن، هر دو موجب توجه او به خدا گردد و عبودیت و شکر و رضایت به همراه آورد، مسلماً به خیر و صلاح او بوده است و اگر موجب شکایت و اعتراض به خداوند یا غفلت از او و نافرمانی گردد، معلوم می شود که آن لطف و محبّت خدا را به همراه ندارد و در حقیقت، وی از لطف و نظر خدا دور شده است و چنان که در ذیل حدیث بیان شده، این امر عین عدل و حکمت است.

ظلم بودن عقاب بدون بیان

خدای تعالی می فرماید :

أَلْقِيا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفّارٍ عَنِيدٍ* مَنّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ* الَّذِى جَعَلَ مَعَ آللهِ إِلٰهاً آخَرَ فَأَلْقِياهُ فِى العَذابِ الشَّدِيدِ... قالَ لا تَخْتَصِمُوا لَدَىَّ وَقَدْ

قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِـيدِ* ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَما أَنَا بِظَـلّامٍ لِلْعَبِيدِ.(۱)

هر کفر ورزنـده دشـمنی کننـده ای را به جهنّم در افکنیـد. آن که مـانع خیر، متجـاوز و در تردیـد بود. همان که با خـدای یکتا معبود دیگری قرار داده بود. پس او را در عـذاب سـخت در افکنیـد... (خـدا) گویـد: در پیشـگاه من با یکدیگر مستیزید که از پیش به شما هشدار داده بودم. نزد من هیچ سخنی تغییر نمی کند و من هرگز به بندگان ستم نمی کنم.

خداوند متعال در این آیات، به روشـنی، عامل عذاب بندگان سرکش را کفر، عناد، مانع شدن از خیر، شک و شرک آنان بعد از بیان الهی معرّفی کرده است و پس از بیان عامل عقاب آن ها، می فرمایـد: (وَما أَنَا بِظَـلّامٍ لِلْعَبِيدِ). این قسـمت از آیه بیانگر آن است که چون خدای تعالی پیشتر به اهل جهنّم هشدار داده بود و آن ها را به پیامدهای سوء رفتارشان آگاه کرده بود، پس با عذاب آن ها هیچ ستمی در حق آن ها روا نمی دارد؛ چرا که هر آنچه به ایشان می رسد، نتیجه کردار خود آن ها است.

ذلِکَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِـيدِ.(۲)

این عذاب به سبب چیزی است که پیشتر به دست خود فرستادید و خداوند به بندگان خود ظلم نمی کند.

استحاق موعود و عدل و ظلم

استحاق موعود و عدل و ظلم(۳)

در روایتی آمده است :

نَظَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ (علیه السلام) إِلَى رَجُلٍ أَثَّرَ الْخَوْفُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا بَالُكَ؟ قَالَ :

۱- . ق (۵۰)/ ۲۴.

۲- . آل عمران (۳)/ ۱۸۲، انفال (۸)/ ۵۱، حج (۲۲)/ ۱۰.

۳- . مقصود از اسـتحقاق ثواب در این جا آن نیست که عمل به وظایف عبودیّت حقّی برای بنـدگان بر گردنخداوند متعال می نهـد؛ بلکه مراد اسـتحقاق ثواب و اجری است که خداونـد متعـال بـا لطف و فضل واحسانو کرم خویش در مقابل اعمال صالح بندگان، به عهده گرفته است.

إِنِّی أَخَافُ اللَّهَ. فَقَالَ: یَا عَبْدَ اللَّهِ خَفْ ذُنُوبَکَ وَ خَفْ عَدْلَ اللَّهِ عَلَیْکَ فِی مَظَالِمِ عِبَادِهِ وَ أَطِعْهُ فِیما کَلَّفَکَ وَ لَا تَعْصِهِ فِیما یُصْلِحُکَ ثُمَّ لَا تَخَفِ اللَّهَ بَعْدَ ذَلِکَ فَإِنَّهُ لَا یَظْلِمُ أَحداً وَ لَا یُعَذِّبُهُ فَوْقَ اسْتِحْقَاقِهِ أَبَداً.(۱)

امیرمؤمنان (علیه السلام) اثر ترس را در چهره مردی دید، پس سؤال کرد تو را چه شده است؟[آن مرد]عرض کرد:من ازخدامیترسم.آن حضرت فرمود: ای بنده خدا،ازگناهانت بترس واز عدل خدا بر خود به سبب ظلم به بندگانش بترس، و خدا را در آنچه تکلیفت کرده اطاعت کن و در مواردی که صلاح تو را خواسته او را معصیت مکن. پس از آن، از خدا نترس؛ چرا که او به احدی ظلم نمیکند و هرگز احدی را فراتر از استحقاقش عذاب نمیکند.

بر پایه این حدیث، خداوند متعال در مقابل هر عملی جزایی قرار داده و آن را به بندگانش ابلاغ کرده و آنها را از دچار شدن به آن عقاب برحذر داشته است. از سوی دیگر، به آنها مهلت داده و از آنها خواسته توبه کنند تا گناهانشان بخشیده شود. افزون بر این، برای آنها ثواب و نعمتهای فراوان در مقابل اعمال صالح قرار داده و تأکید کرده که او بخشنده و مهربان و توبهپذیر است. با وجود این، اگر بندهای تا آخر عمر از اعمال بد خویش توبه نکند، مستحقّ عذاب الهی میشود. پس ترس از خدای تعالی معنا ندارد؛ بلکه انسان باید از غلبه هوای نفس و اطاعت از شیطان بترسد؛ زیرا این دو انسان را در مقابل خدای مهربان قرار میدهند و او را به عصیان مولایش میخوانند. خداوند متعال در آیهای دیگر از ادای کامل اجر اعمال بندگان خبر میدهد و میفرماید :

وَوُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ ما کَسَبَتْ وَهُمْ لا یُظْلَمُونَ. (۲)

و هر کسی جزای عمل خود را به صورت کامل خواهد گرفت و به آنان ستمی نخواهد شد.

۱- . تفسیر امام عسکری ۷ / ۲۶۴؛ بحارالانوار ۶۷ / ۳۹۱.

۲- . آل عمران (۲)/ ۲۵.

توفّی به معنای ادا کردن حق کسی به صورت کامل و تمام است. بر اساس این آیه شریفه و نظایر آن، هر اجری که بندگان به سبب اعمال خودکسب کردهاند، به طور کامل، دریافت خواهند کرد و هیچ نقصانی در جزای آنها نخواهد بود. از این آیه شریفه استنباط میشود که اگر خدای تعالی اجری کمتر از آنچه وعده داده بود به بنده اعطاکند، ظالم خواهد بود. خدای متعال در آیهای دیگر به این موضوع تأکید میفرماید :

إِنَّ اللّهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّهٍ وَ إِنْ تَک حَسَنَهً یُضاعِفْها وَیُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِ_یماً. (۱)

همانا خدا به اندازه ذرّهای به کسی ستم نمیکند و پاداش کار نیک را چند برابر میکند و از سوی خود اجری بزرگ عطا کند.

و نیز میفرماید :

مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَمَنْ جاءَ بِالسَّ_یِّ_ئَهِ فَلا یُجْزی إِلّا مِثْلَها وَهُمْ لایُظْلَمُونَ. (۲)

هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن به او اجر داده میشود و هر کس گناهی بیاورد، مجازات نمیشود مگر به قدر گناهش و به ایشان ظلم روا داشته نمیشود.

خداوند متعال در این آیات، از چند برابر شدن پاداش و ثواب اعمال نیک خبر میدهد و جزای اعمال بد را به اندازه خود آن اعمال میداند و در خاتمه، تذکر میدهد که به آنان ستم نخواهد شد. و مراد خداوند نفی ستم نسبت به هر دو گروه است، یعنی هر دو گروه جزای اعمال خویش به صورت کامل دریافت خواهند کرد و به هیچ کدام از آنها ستم نمیشود. این مطلب با معنای لغوی ظلم _ که پیشتر بیان گردید _ سازگار است. البته در مورد نیکوکاران نفی ستم به اعتبار آن است که خدای

۱- . نساء (۴)/ ۴۰.

۲- . انعام (۶)/ ۱۶۰.

تعالی خود برای آنها پاداش ده برابر به عهده گرفته و او صادق است و به وعدههایش حتماً عمل میکند.

بنابراین اگر خداوند متعال برای کسی در مقابل عملی پاداشی را تعیین کرده است، حتماً آن پاداش را به او خواهد داد؛ مگر اینکه آن پاداش شرطی داشته باشد که محقّق نشده باشد. پس درباره استحقاق بندگان به پاداشِ اعمال خودشان ــ به معنایی که گفته شد ــ تردیدی باقی نمیماند؛ امّا اصل این مطلب که خداوند متعال چه پاداشی را تا چه اندازه برای چه کسانی و با چه شرایطی به عهده گرفته است، جای بحث و گفتگو دارد و نیازمند تحقیق و بررسی دقیق و کامل است.

ظلم به معنی «وضع الشیء فی غیر موضعه» در قرآن

بابررسی کاربردهای لغوی واژه ظلم درمییابیم که عدم رعایت شأن وجایگاه هر چیزی ظلم به آن است. این معنا بهروشنی از آیه زیر نیز قابل استفاده است. بنگرید :

کِلْتَا الْجَنَّـتَیْنِ آتَتْ أُکُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَیْـئًا. (۱)

هر دو باغ ثمر خود را آوردهاند و چیزی از آن کم نگذاشته اند.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه مینویسد :

الظلم والجور والعدوان متقاربه و ضدّ الظلم الإنصاف و ضدّ الجور العدل. وأصل الظلم انتقاص الحقّ لقوله تعالی: «کلتا الجنّتین.... ولم تظلم منه شیئا» أی لم تنقص. وقیل: أصله وضع الشی فی غیر موضعه... وکلاهما مطّرد. (۲)

ظلم و جور و عدوان معنایی نزدیک به هم دارند. و ضد ظلم انصاف، و ضد جور عدل است. اصل ظلم کوتاهی از حق است، به دلیل قول خدای تعالی که میفرماید: «کلتا الجنّتین... ولم تظلم منه شیئاً»؛ «لمتظلم» یعنی کم نگذاشت. گفته شده است: اصل ظلم قرار دادن شیء در غیر جایگاهش

۱- . انعام (۶)/ ۱۶۰.

۲- . التبیان ۱ / ۱۵۸.

است... و هر دو معنا شایع است.

و در جای دیگر مینویسد :

«ولم تظلم منه شیئاً» أی: لم تنقص، بل أخرجت ثمرها علی الکمال والتمام. (۱)

«ولم تظلم منه شیئاً» یعنی کم نگذاشت بلکه به صورت کامل و تمام محصول داد.

در این آیه شریفه به درختی که در ثمردهی کوتاهی کرده باشد و محصولش در شأن آن نباشد نسبت ظلم داده شده است. خدای تعالی از درختان آن دو باغ نفی ظلم کرده است و از آنجاکه مقابل ظلم عدل است، پس معنای عدل هم در هر جایی نسبت به شأن و جایگاه آن شیء، مورد ملاحظه قرار میگیرد و هر اندازه به شأن و جایگاه خود نزدیک شود، به عدل نزدیکتر خواهد شد.

امّا کلام مرحوم شیخ طوسی ــ آنجا که عدل را ضدّ جور و انصاف را ضدّ ظلم معرّفی کرده ــ دقیق به نظر نمیرسد؛ زیرا معانی جور و ظلم به هم نزدیک است. و افزون بر آن، معنای عدل قرار دادن شیء در موضع خود و معنای ظلم قرار دادن شیء در غیر موضع آن است؛ چنان که در روایات معصومان (علیهم السلام) به این نکته تأکید شده و ظلم و عدل مقابل هم قرار گرفتهاند. اگرچه در برخی از روایات، عدل در مقابل جور نیز به کار رفته است.

خلاصه درس دوم

 خداوند متعال به اقتضای عدل خویش به بندگان قدرت و اختیار بخشیده و آن ها را مکلّف ساخته است.

 بندگان به تناسب اطاعت و عصیان خود شأن و جایگاهی پیدا کرده اند و خداوند

۱- . التبیان ۷ / ۴۱.

با توجه به این شأن با آن ها رفتار می کند.

- خدای متعال بر خلاف شأن بندگان رفتار نمی کند، عمل سابق بندگان عواقبی را در پی دارد.

- سنّت های مختلف خداوند در وضعیت انسان ها در این دنیا مؤثّر است و خداوند در تمام حالات عادل است.

- عذاب و عقاب در آخرت نتیجه کفر و عصیان در دنیاست.

- کفر، عناد، مانع شدن از خیر، شک و شرک بندگان ــ بعد از بیان الهی ــ از عوامل عقاب آن هاست.

- عقاب بدون بیان و بی دلیل خلاف عدل الهی و ظلم است.

- بندگان اجر اعمال خود را به صورت کامل دریافت خواهند کرد و اعطای اجری کمتر از آنچه وعده داده شده، ظلم است.

- در برخی آیات قرآن، ظلم از خدا نفی و به بندگان نسبت داده شده است .

- از نظر قرآن کریم نیز ظلم به معنای عدم رعایت شأن و جایگاه هر چیزی است.

خودآزمایی

۱. آیا بندگان در مقابل خداوند شأن و جایگاهی دارند؟ توضیح دهید.

۲. چه عواملی باعث می شود اموری که به ظاهر خلاف شأن انسان است بر او عارض گردد؟

۳. آیا ترس بندگان از خداوند شایسته است؟ توضیح دهید.

۴. با توجه به آیه شریفه (كِلْتَا آلجَنَّـتَيْنِ آتَتْ أُكُلَها وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْـئًا) معنای ظلم را توضیح دهید.

ص: ۴۵

درس سوم: عدل الهی در روایات

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، معنای عدل را با توجّه به روایات اهل بیت (علیهم السلام) دریابد و روایات مختلفی را که در آن ها سخن از عدل رفته است، تفسیر کند.

معنای عدل در روایات

بر اساس آنچه در درس های قبل مطرح گردید، روشن شد که عدل در لغت، مقابل ظلم و به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. برقراری تساوی بین دو چیز، انصاف و اعطای حق به صاحبان حق نیز از معانی دیگر عدل است که همه این معانی به معنای اوّل ــ یعنی وضع الشیء فی موضعه ــ باز می گردد.

در قرآن کریم خداوند متعال مستقیماً به عدل توصیف نشده، ولی ظلم از او نفی شده و در ضمن آن عدالت خدای سبحان مورد تأکید قرار گرفته است.

در این درس، معنای عدل از نظر روایات اهل بیت (علیهم السلام) بحث و بررسی می شود تا روشن شود که مراد از توصیف خداوند متعال به عدل چیست؟ امّامان معصوم (علیهم السلام) خدای تعالی را به عدل متّصف و ظلم را از او نفی کرده اند. به عبارت دیگر در

روایات معصومان (علیهم السلام) «عدل» درباره خداوند متعال به هر دو صورت اثباتی و سلبی به کار رفته است. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد خدای تعالی می فرماید :

الْعَدْلُ الَّذِی لَا یَجُورُ.(۱)

او عدلی است که ستم نمی کند.

همان حضرت در معنای عدل می فرماید :

الْعَدْلُ یَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا.(۲)

عدل هر چیزی را در جایگاه آن قرار می دهد.

معنای ظلم در روایات

در این رابطه، امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه (لا یَنالُ عَهْدِی آلظّالِمِینَ): عهد من به ظالمان نمی رسد می فرماید :

عَنَی بِهِ أَنَّ الْإِمَامَهَ لَا تَصْلُحُ لِمَنْ قَدْ عَبَدَ صَنَماً أَوْ وَثَناً أَوْ أَشْرَکَ بِاللَّهِ طَرْفَهَ عَیْنٍ وَ إِنْ أَسْلَمَ بَعْدَ ذَلِکَ وَ الظُّلْمُ وَضْعُ الشَّیْءِ فِی غَیْرِ مَوْضِعِه.(۳)

مراد خدای تعالی آن است که کسی که بت پرستی کرده یا به اندازه چشم به هم زدن، به خدا شرک ورزیده است، صلاحیت مقام امامت را ندارد؛ اگر چه بعد از آن ایمان آورده باشد. و ظلم قرار دادن هر چیزی در غیر جایگاهش است.

در این حدیث شریف، به دو مصداق ظلم اشاره شده است: یکی عبادت غیرخداوند و دیگری رسیدن ظالمان به مقام امّامت. عبادت و بندگی تنها به خداوند متعال اختصاص دارد و عبادت غیر او ظلم و ستم در حقّ اوست. پس کسی

۱- . کافی ۸ / ۱۰۵؛ مستدرک الوسائل ۱۸ / ۲۸۶؛ بحارالانوار ۷ / ۲۶۸.

۲- . نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷؛ روضه الواعظین ۲ / ۴۶۶؛ بحارالانوار ۷۲ / ۳۵۰.

۳- . الخصال ۲ / ۳۱۰؛ معانی الاخبار / ۱۳۱؛ بحارالانوار ۲۵ / ۲۰۰.

که در مقابل غیر خداوند متعال سر فرود آورد و برای او خضوع کند، بندگی و خضوع را ـ که تنها حقّ خداوند متعال است ـ در غیر جایگاه خودش قرار داده و در حق خدا ظلم کرده است.

امّامت نیز مقامی والا و ارزشمند است و اعطای آن به کسی که برای غیر خدا بندگی کرده، ظلم در حقّ کسی است که در همه حال، خدا را بندگی کرده و هیچ گاه از غیر خدا اطاعت نکرده است. به علاوه، اعطای مقام امّامت به ظالم و کسی که برای غیر خدا بندگی کرده، در حقیقت، ظلم به مقام و منزلت والای امّامت نیز تلقّی می شود. این هر دو خارج کردن مقام امّامت از جایگاه شایسته آن است. پس بر پایه این روایت نیز ظلم به معنای قرار دادن هر چیزی در غیر جایگاهش و در مقابل آن عدل به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه آن است.

در حدیثی دیگر، امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که عیسی بن مریم در خطبه ای به بنی اسرائیل گفت :

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَّالَ بِالْحِكْمَهِ فَتَظْلِمُوهَا وَ لَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهُمْ.(۱)

ای بنی اسرائیل، حکمت را به جاهلان ندهید که در حق آن ستم می کنید و آن را از اهلش دریغ نکنید که در حقّ آنان ظلم می کنید.

مرحوم ملاصالح مازندرانی در ذیل این حدیث شریف تصریح می کند که ظلم به معنای قرار دادن شیء در غیر جایگاهش است و سپس اعطای حکمت به جاهلان را به مانند انداختن گوهری گرانبها در گردن خوک و بلکه زشت تر از آن می شمارد و آن را ظلم به حکمت می داند.(۲)

۱- . کافی ۱ / ۴۲؛ امالی صدوق / ۴۲۱؛ بحارالانوار ۲ / ۶۶.

۲- . شرح اصول کافی ۲ / ۱۱۹.

مراتب عدل و ظلم

نکته دیگری که از این دو حدیث به دست می آید، آن است که ظلم به اشیا با توجه به درجات ارزش آن ها متفاوت است. هر چیزی که ارزش بیشتری داشته باشد، بی احترامی نسبت به آن ظلمی بزرگ محسوب می شود؛ امّا آنچه از ارزش زیادی برخوردار نباشد، بی احترامی در مقابل آن قابل مقایسه با اوّلی نیست. به نظر می رسد، خداوند سبحانه به همین جهت، شرک به خود را ظلمی بس بزرگ شمرده وآن را قابل بخشش ندانسته است. بنگرید :

یا بُـنَیَّ لا تُشْرِکْ بِاللهِ إِنَّ آلشِرْکَ لَـظُلْمٌ عَظِـیمٌ.(۱)

فرزندم هیچ گاه به خدا شرک نورز؛ چراکه شرک ستمی بزرگ است.

یا در جای دیگر می فرماید :

إِنَّ اللهَ لاَ یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِـهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِک لِمَنْ یَشَاء.(۲)

همانا خداوند شرک به خود را نمی بخشد و غیر آن را برای هر که خواهد، می بخشد.

بر پایه روایات، یکی از مصادیق شرک تن ندادن به ولایت امام الهی است.(۳) مقام

امّامت و ولایت حق اختصاصی خداوند سبحانه است و هیچ کس نسبت به دیگری حقّ ولایت و امّامت و سلطنت ندارد و تنها کسانی می توانند به این مقام نایل آیند که خدای تعالی این مقام را به آنان عطا فرماید. پس ولایت و سلطنت چون از شؤون خدای تعالی است، هیچ مخلوقی حقّ دخالت در آن را ندارد، مگر این که خدای متعال به او چنین شأن و مقامی را عطا کند و سرپرستی امور بندگان را به عهده او بگذارد. و هر گاه خداوند به شخصی چنین مقامی عطا کند، اطاعت و پیروی از فرمان های او اطاعت از خدا محسوب خواهد شد و سرپیچی از دستورهای او

۱- . لقمان (۳۱)/ ۱۳.

۲- . نساء (۴)/ ۴۸ و ۱۱۶.

۳- . تفسیر عیّاشی ۱ / ۲۴۵.

مساوی با نافرمانی خدا خواهد شد. و از آن رو که اطاعت از هر کس عبادت او محسوب می شود، اطاعت از کسی که از ناحیه خدای تعالی ولایت و سلطنت و فرماندهی پیدا نکرده، عبادت غیر خدا می شود و در نتیجه، شرک به خدا محسوب می گردد و همان طور که گفتیم، شرك به خدا ظلمی بس بزرگ است که خداوند متعال به هیچ وجه آن را نمی بخشد.

قول به جبر؛ نسبت ظلم به خدا

در برخی روایات، نسبت دادن افعال قبیح به خدا، قول به جبر و متّهم ساختن خدا منافی عدل دانسته شده است؛ چرا که خداوند از این نسبت های ناروا منزّه است و انتساب این امور به پروردگار به معنای عدم رعایت شأن خداوندگاری اوست و در حقیقت، ظلم و ستم در حقّ خداوند متعال است. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند :

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهِمَهُ.(۱)

توحید آن است که او را توهّم و تصوّر نکنی و عدل آن است که او را متّهم نکنی.

یعنی کار قبیح و بد را به او نسبت ندهی؛ زیرا تهمت عبارت است از نسبت بدی به شخص دادن، بدون این که او آن را مرتکب شده باشد. این معنا در روایتی دیگر روشن تر بیان شده است :

مَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ. وَ لَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ.(۲)

کسی که خدا را به خلق تشبیه کند، او را نشناخته است و کسی که گناهان

۱- . نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰؛ خصائص الائمّه / ۱۲۴؛ متشابه القرآن ۱ / ۱۰۵؛ بحارالانوار ۵ / ۵۲.

۲- . توحید صدوق/ ۴۷؛ بحارالانوار ۳ / ۲۹۷.

بندگانش را به او نسبت دهد، او را به عدل وصف نکرده است.

و در حدیثی دیگر آمده است :

وَ أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسُبَ إِلَی خَالِقِکَ مَا لَامَکَ عَلَیْهِ.(۱)

و امّا عدل آن است که به آفریننده ات چیزی را نسبت ندهی که او به سبب ارتکاب آن، تو را ملامت و سرزنش کرده است.

پس اگر کسی بگوید که خداوند متعال بندگانش را در افعالشان مجبور کرده و با وجود این، آن ها را عقاب و عذاب می کند، فعل قبیحی را به خدا نسبت داده و خداوند را به ظلم و ستم توصیف کرده است.

اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ یُجْبِرَ عَبْداً عَلَی فِعْلٍ ثُمَّ یُعَذِّبَهُ عَلَیْهِ.(۲)

خداوند عادل تر از آن است که بنده اش را بر فعلی مجبور کند و آنگاه به سبب آن او را عذاب کند.

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید :

لَا تَقُولوُا أجْبَرَهُمْ عَلَی المعاصی فَتَظْلِمُوهُ.(۳)

نگویید: خداوند آنان را بر گناهان مجبور کرده است که در این صورت، به او ظلم کرده اید.

نسبت فعل قبیح به خداوند متعال از دو جهت ظلم در حقّ اوست: اوّل این که خدای تعالی از هر گونه فعل قبیح منزّه و مبرّاست؛ پس نسبت افعال قبیح به او زیر پا نهادن حقّ خداوند متعال و عدم رعایت شأن خداوندگاری اوست و در حقیقت،

۱- . توحید صدوق / ۹۶؛ بحارالانوار ۴ / ۲۶۴. «ما لامک علیه» را به دو صورت می توان معنا کرد :۱. چیزی را که خدای تعال به خاطر فعل آن تو را سرزنش می کند، به او نسبت ندهی. ۲. چیزی را که توخود به خاطر فعل آن سرزنش می شوی به خدا نسبت ندهی.

۲- . توحید صدوق / ۳۶۱؛ بحارالانوار ۵ / ۵۱.

۳- . احتجاج ۱ / ۲۰۹؛ عوالی اللالی ۴ / ۱۰۹؛ بحارالانوار ۵ / ۹۵.

فروکاستن از مقام الهی است و خود این ظلم در حقّ خداوند است.

دوم این که قول به جبر در افعال عباد با پذیرش عقاب بندگان در مقابل افعال قبیح و زشت، در حقیقت، توصیف خداوند متعال به ظلم است. بنده ای که در فعل خویش اختیاری نداشته، چرا باید به سبب کاری که نکرده است، مورد عقاب و سرزنش قرار گیرد؟! و اگر خدای تعالی در حق بندگان چنین کاری بکند، در حقّ آن ها ستم روا داشته است؛ زیرا انسان به عقل خویش، درمی یابد که تکلیف به آنچه بنده توان انجامش را ندارد، از مصادیق «وضع الشیء فی غیر موضعه» و ظلم است.

محرومیّت ها و ابتلاها و رعایت تساوی میان انسان ها

روشن است که شأن دو فردی که از هر جهت مساوی اند، آن است که به صورت مساوی، از کمال ها بهره مند شوند؛ به همین جهت در روایات فراوانی آمده است :

إِذَا قَامَ قَائِمُ أَهْلِ الْبَيْتِ قَسَّمَ بِالسَّوِيَّهِ وَ عَدَلَ فِي الرَّعِيَّه.(۱)

آن گاه که قائم اهل بیت (علیهم السلام) قیام کند [اموال عمومی را] به صورت مساوی [بین مردم]تقسیم میکند و عدالت را در بین مردم برقرار میسازد.

در روایتی که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل میکند، از رعایت تساوی با غنی و فقیر در خانه قبر سخن به میان آمده و این تساوی عدل شمرده شده است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میفرماید :

أَوَّلُ عَدْلِ الْآخِرَهِ الْقُبُورُ لَا يُعْرَفُ فِيهَا غَنِيٌّ مِنْ فَقِيرٍ. (۲)

اوّلین عدل آخرت قبرها هستند که در آنها غنی و فقیر از هم شناخته نمیشوند.

خداوند متعال در احکام وضع میّت در قبر فرقی بین اشخاص قرار نداده است و

۱- . غیبت نعمانی / ۲۳۷؛ بحارالانوار ۵۲ / ۳۵۰.

۲- . مستدرک الوسایل ۲ / ۴۷۶؛ بحارالانوار ۸۱ / ۲۸۳.

همه آنگاه که در قبر گذاشته میشونـد، از آنچه در دنیا داشـتهاند، جز کفن چیزی به همراه ندارنـد و در این امر همه مساویاند. در روایت فوق از این امر به عدل تعبیر شده است.

البتّه روشن است که روایت به ایمان و کفر و درجات اموات نظر نـدارد؛ چرا که به یقین، میدانیم که وضـعیت مؤمن و کافر در قبر هرگز یکسـان نیست و بر اسـاس روایـات فراوانی، قبر برای مؤمن بـاغی از باغهای بهشت و برای کافر گودالی از گودالهای جهنّم است. بنـابراین، مراد این روایت یکسـانی وضـعیّت همگان از نظر ظاهری و عاری بودن همگان از تعلّقات مادّی و دنیوی است.

در درس نخست، اشاره شـد که مراد از تساوی هرگز ارزشـگذاری یکسان برای اشـیا نیست؛ بلکه عدل آن است که با توجّه به اختلافات اشـیا به آنها بها داده شود و شأن و جایگاه هر چیزی ملاحظه گردد. در درس دوم هم روشن شد که سنّتهای مختلف الهی در اعطای نعمتها و کمالات به اشخاص مؤثّر است. بر این اساس حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) میفرماید :

وَ قَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَ قَلَّلَهَا وَ قَسَّمَهَا عَلَى الضِّيقِ وَ السَّعَهِ فَعَدَلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمَيْسُورِهَا وَ مَعْسُورِهَا وَ لِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَ الصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَ فَقِيرِهَا. (۱)

و روزی را تقـدیر کرده، پس آن را فراوان و انـدک گردانیـده و به صـورت محـدود و گسـترده تقسـیم کرده و در آن عـدالت ورزیده است تا کسانی را که میخواهد، با تنگی و گشایش امتحان کند و به این وسیله میزان شکر گزاری اغنیا و صبر فقیران را بسنجد.

مرحوم میرزا حبیب الله هاشمی خوئی در شرح این عبارت مینویسد :

... (فکثّرها و قلّلها) أی کثرها فی حق طائفه و قلّلها فی حق طائفه اخری علی

۱- . نهج البلاغه، خطبه ۹۱؛ بحارالانوار ۵ / ۱۴۸.

ما یقتضیه الحکمه، أو کثّرها و قلّلها بالنسبه إلی شخص واحد بحسب اختلاف الأزمان والحالات.

(و قسّمها علی الضیق و السّعه) لمّا کان المتبادر من القسمه البسط علی التساوی بیّن ما أراده بذکر الضیق و السّعه، و لمّا کان ذلک موهماً للجور أردفه بذکر العدل و قال: (فعدل فیها) أی فی تلک القسمه.

ثمّ أشار إلی نکته العدل و حکمته بقوله (لیبتلی من أراد بمیسورها و معسورها و لیختبر بذلک الشکر و الصبر من غنیّها و فقیرها)... و محصل المراد أنّه سبحانه یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدّر له و یجعل بعضهم غنیّا و بعضهم فقیراً و یختبر بذلک الشکر من الاغنیاء و الصبر من الفقراء... (۱)

«روزی را فراوان و اندک گردانیده» یعنی به اقتضای حکمت خود در حق گروهی فراوان و در حق گروهی دیگر اندک کرده است؛ یا نسبت به یک شخص در زمانها و حالات مختلف روزی را فراوان و اندک کرده است. «و در روزی او تنگی و گشایش داده است» چون از واژه «قسمت» روزی دادن به صورت مساوی متبادر میشود، پس امیرالمؤمنین (علیه السلام) مراد خود را با ذکر تنگی و گشایش بیان کرده و از آنجا که تنگ گرفتن روزی نسبت به بعضی و گشایش دادن به بعضی دیگر ظلم است، بلا فاصله به عدل اشاره کرده و فرموده: در این تقسیم عدل ورزیده است.

سپس به عدل و حکمت آن اشاره کرده و فرموده است: «تا کسانی را که میخواهد با تنگی و گشایش امتحان کند. و به این وسیله میزان شکرگزاری اغنیاء و صبر فقیران را بسنجد»... حاصل کلام آن است که خداوند متعال روزی برخی از بندگانش را تنگ گرفته و برخی دیگر را گشایش داده است. و برخی را ثروتمند و برخی دیگر را فقیر گردانیده و به این وسیله میزان شکرگزاری ثروتمندان و صبر

۱- . منهاج البراعه ۷ / ۴۳.

فقیران را میسنجد.

در این حدیث شریف، امیرالمؤمنین (علیه السلام) عدل الهی را در غنا و فقر و تنگی و گشایش روزی بندگان یادآور شده و بیان کرده است که توسعه و تضییق الهی با برقراری تساوی و رعایت عدل تنافی ندارد؛ زیرا تنها هنگامی میتوان توسعه و تضییق را با تساوی و عدل در تضاد دانست که جز این توسعه و تضییق امر دیگری در کار نباشد و همه زندگی بندگان با آن خاتمه پیدا کند و هیچ جای دیگری برای جبران این عدم تساوی در کار نباشد؛ امّا روشن است که حیات بندگان به همین دنیای محدود ختم نمیشود و انسان پیش از این دنیا نیز عوالمی را گذرانده و در آنها امتحانهایی را پشت سر گذاشته است و بعد از این دنیا نیز حیات دیگری خواهد داشت، پس در صورتی میتوان توسعه و تضییق را با عدل الهی در تضاد شمرد که با احاطه کامل به همه مقاطع حیات بندگان، عطایای الهی را نسبت به آنها مورد محاسبه قرار داد و در نهایت، اگر عدم تساوی بین آنها مشاهده شد، آنگاه میتوان حکم به عدم رعایت عدل کرد. امّا چه کسی میتواند چنین احاطهای به عوالم وجودی انسانها داشته باشد؟ پس باید توجه داشت که مراد از رعایت تساوی بین اشخاص و به یک چشم نگاه کردن به بندگان، بدان معنا نیست که برای همه اشخاص ــ با وجود اختلاف و درجاتی که میان آنها وجود دارد ــ یکسان حکم شود؛ بلکه مراد از رعایت تساوی در حق آنان رعایت شأن و جایگاه و مراتب آنان است این یعنی قرار دادن هر شیء در جایگاه خودش.

اعطای حق به صاحبان آن

در برخی روایات، عدل را به معنای «إعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» دانستهاند که این معنا نیز مصداق قرار دادن هر چیزی در جایگاه خود است؛ زیرا حق هر چیزی همان است که در شأن و منزلت او بوده باشد. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ضمن خطبهای، حقوق رعیّت بر امام و حقوق امام بر رعیّت را برمیشمارد و آن گاه

میفرماید :

فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِیَّهُ إِلَی الْوَالِی حَقَّهُ وَ أَدَّی إِلَیْهَا الْوَالِی کَذَلِکَ عَزَّ الْحَقُّ بَیْنَهُمْ فَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّینِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْل. (۱)

پس اگر رعیّت حقّ والی و والی حقّ رعیّت را ادا کند، حق در بین ایشان عزّت مییابد و راههای دین استوار میگردد و پرچمهای عدل راست میشود.

امام موسیبنجعفر (علیه السلام) در ضمن روایت بلند و والایی پس از بیان احکام و مسائل خمس و انفال میفرماید :

إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَتْرُکْ شَیْئاً مِنْ صُنُوفِ الْأَمْوَالِ إِلَّا وَ قَدْ قَسَّمَهُ وَ أَعْطَی کُلَّ ذِی حَقٍّ حَقَّهُ: الْخَاصَّهَ وَ الْعَامَّهَ وَ الْفُقَرَاءَ وَ الْمَسَاکِینَ وَ کُلَّ صِنْفٍ مِنْ صُنُوفِ النَّاسِ. فَقَالَ: لَوْ عُدِلَ فِی النَّاسِ لَاسْتَغْنَوْا. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْعَدْلَ أَحْلَی مِنَ الْعَسَل. (۲)

همانا خداوند هیچ گروهی از اموال را وانگذارده، مگر آنکه تقسیمش کرده و حق هر صاحب حقّی را ــ اعم از خاصّه، عامّه، فقرا، مساکین و همه گروههای مردم ــ به ایشان ارزانی داشته است. و فرمود: اگر عدالت در بین مردم رعایت شود، قطعاً بینیاز میشوند. سپس فرمود: به درستی که عدل شیرینتر از عسل است.

بر اساس برخی روایات، خداوند سبحانه برای بندگان خود حقوقی قرار داده است. حضرت امام صادق (علیه السلام) میفرماید :

أَوْحَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَی آدَم... أَمَّا الَّتِی لِی فَتَعْبُدُنِی لَا تُشْرِکُ بِی شَیْئاً وَ أَمَّا الَّتِی لَکَ فَأَجْزِیکَ بِعَمَلِک. (۳)

۱- . کافی ۸ / ۳۵۲؛ نهج البلاغه، ص۳۳۳، خ۲۱۶؛ بحارالانوار ۲۷ / ۲۵۱.

۲- . کافی ۱ / ۵۴۱؛ التهذیب ۴ / ۱۳۰.

۳- . کافی ۲ / ۱۴۶؛ خصال ۱ / ۴۳؛ الزهد / ۲۳؛ بحارالانوار ۱۱ / ۱۱۵.

خداونـد عزّوجلّ به آدم (علیه السلام) وحی کرد... حق من آن است که مرا عبادت کنی و چیزی را شریک من نسازی و اما حق تو آن است که به اندازه عملت جزایت دهم.

در توحید مفضّل آمده است :

الْحَمْدُ لِلَّه... مُعِیدِ الْأَكْوَار... لِیَجْزِیَ الَّذِینَ أَساؤُا بِما عَمِلُوا وَ یَجْزِیَ الَّذِینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى عَدْلًا مِنْه... لا یَظْلِمُ النّاسَ شَیْئاً وَ لكِنَّ النّاسَ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ. یَشْهَدُ بِذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ قُدْسُهُ: (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَه). (۱)

حمـد خـدا را...[که] روزگار را میگردانـد... تا از باب عـدل خویش به آنان که کار بـد کردهاند و نیز به کسانی که کار نیک انجام دادهانـد، جزا دهـد... به مردم هیـچ ستمی روا نمیـدارد ولیکن مردم خود به خویشـتن سـتم میکنند. شاهد این سـخن آیه شریفه است: «هر کس به قـدر ذرّهای کار نیک کنـد، آن را خواهـد دیـد و هر کس به قدر ذرّهای کار بد کند، آن را خواهد دید».

بر همین اساس در روایتی آمده است :

قَالَ إِبْلِیسُ: یَا رَبِّ، وَ كَیْفَ وَ أَنْتَ الْعَدْلُ الَّذِی لَا تَجُورُ وَ لَا تَظْلِمُ فَثَوَابُ عَمَلِی بَطَلَ؟ قَالَ: لَا، وَ لَكِنْ سَلْنِی مِنْ أَمْرِ الدُّنْیَا مَا شِئْتَ ثَوَاباً لِعَمَلِكَ فَأُعْطِیَكَ. (۲)

ابلیس گفت: خداوندگارا چگونه است؟ آیا پاداش عمل من از بین رفت درحالی که تو عادلی هستی که ظلم و ستم نمیکنی؟ خدای تعالی فرمود : خیر ولکن برای پاداش عملت هر آنچه از امر دنیا میخواهی، درخواست کن تا به تو بدهم.

پس خداوند برای اعمال بندگان اجری قرار داده و اعطای این اجر حق بندگان

۱- . توحید مفضّل / ۹۲؛ بحارالانوار ۳ / ۹۰.

۲- . تفسیر قمی ۱/ ۴۲؛ بحارالانوار ۶۰ / ۲۷۳.

است؛ هر چند آن بنده، شیطان باشد. این روایات دلالت دارد که عدل الهی آن است که حق بندگان را به ایشان عطا کند.

همچنین اگر خداوند متعال به بندگان خود وعده‌ای داده باشد، به حکم خرد انسانی، بندگان استحقاق امر موعود را پیدا میکنند و عدل خداوند ایجاب میکند که حق بنده خود را عطا فرماید؛ حقّی که به وعده الهی برای بندگان ایجاد شده است. در روایتی آمده است :

إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ نَادَتِ الْجَنَّهُ رَبَّهَا فَقَالَتْ: یَا رَبِّ، أَنْتَ الْعَدْلُ قَدْ مَلَأْتَ النَّارَ مِنْ أَهْلِهَا کَمَا وَعَدْتَهَا وَ لَمْ تَمْلَأْنِی کَمَا وَعَدْتَنِی. قَالَ: فَیَخْلُقُ اللَّهُ خَلْقاً لَمْ یَرَوُا الدُّنْیَا فَیَمْلَأُ بِهِمُ الْجَنَّهَ طُوبَی لَهُمْ. (۱)

آنگاه که قیامت فرا رسد، بهشت خداوندش را ندا میکند و عرضه میدارد: خداوندا، تو عادلی، جهنّم را از اهلش پر کردی، همانگونه که به او وعده داده بودی اما چنان که به من وعده داده بودی، مرا پُر نکردی؟ پس خداوند خلقی را میآفریند ــ که دنیا را ندیده‌اند ــ و بهشت را با ایشان پر میسازد. خوشا به حال ایشان!

این بدان جهت است که نه تنها خلف وعده به معنای نادیده گرفتن حقوق وعده‌داده‌شدگان است، بلکه حتّی حقّ و شأن وعده هم در این صورت نادیده گرفته میشود. این هم ستم به وعده‌داده‌شدگان است و هم ستم در حق خود وعده محسوب میشود. حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در قسمتی از اوّلین خطبه نماز جمعه خود در مدینه فرمودند:

وَ الَّذِی صَدَقَ قَوْلُهُ وَ نَجَزَ وَعْدُهُ لَا خُلْفَ لِذَلِکَ فَإِنَّهُ یَقُولُ ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ وَ ما أَنَا بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ. (۲)

و خداوند کسی است که قولش را تصدیق و به وعده‌اش وفا میکند و

۱- . زهد / ۹۹؛ بحارالانوار ۸ / ۱۹۸.

۲- . مستدرک الوسایل ۶ / ۳۳؛ بحارالانوار ۸۹ / ۲۳۲.

تخلّفی برای آن نیست؛ چرا که میفرماید: نزد من، سخن (وعده) دگرگون نمیشود و من نسبت به بندگان ستمکار نیستم.

در این حدیث شریف، خلف وعده و عدم صداقت در گفتار نسبت به بندگان ظلم و ستم شمرده شده است و روشن است که ظلم و ستم در صورتی تحقّق پیدا میکند که برای آنان در این خصوص حقّی پیدا شود و با خلف وعده و عدم تحقّقش، آن حق پایمال گردیده و نادیده گرفته شود.

خلاصه درس سوم

 در روایات اهل بیت (علیهم السلام) «عدل» به هر دو صورت اثباتی و سلبی دربارهخدای تعالی به کار رفته است.

 امّامان معصوم (علیهم السلام) معنای لغوی عدل را تأیید فرموده اند.

 بر اساس احادیث ائمه (علیهم السلام) عدم رعایت شئون خداوندگاریِ خدا منافیِ عدل است.

 اقتضای عدل خداوند آن است که بندگان را به آنچه خارج از حدّ توان آن هاست، تکلیف نکند و بدون بیان و اتمام حجّت معاقَبشان نسازد.

 در اعطای کمال به اشخاص لازم است که شأن هر یک از این دو امر ــ یعنی کمال و شخص ــ رعایت شود.

 عدم تساوی در ارزاق خلایق باعدل الهی منافات ندارد و عوامل متعدّدی در این عدم تساوی نقش دارند.

 خداوند متعال برای بندگان خود حقوقی قرار داده و خود را به رعایت این حقوق ملزم ساخته است.

 عدل خداوندایجاب می کند که او به وعده خویش عمل کند.

خودآزمایی

۱. روایت شریفه «.. والعدل أن لاتتّهمه» را شرح دهید.

۲. ظلم بودنِ نسبت افعال قبیح به خدا، قول به جبر و متّهم ساختن خدا را تبیین کنید.

۳. ظلم بودنِ تکلیف بما لایطاق و عقاب بلا بیان از چه بابی است؟ توضیح دهید.

۴. اعطای حکمت به جاهل از چه روی ظلم شمرده می شود؟ توضیح دهید.

۵. آیا مساوی نبودن ارزاق خلایق با همدیگر خلاف عدل است؟ توضیح دهید.

۶. آیا بندگان بر خداوند حقّی دارند؟ توضیح دهید.

۷. روایت «أوّل عدل الآخره القبور لا یعرف فیها غنیّ من فقیر» را شرح دهید.

درس چهارم: عدل الاهی از نظر عالمان

اشاره

ص: ۶۵

اشاره:

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس نظر برخی از عالمان شیعه را در مورد عـدل الهی بداند؛ نکات مهم موجود در تعریف ایشان را به خاطر بسپارد؛ از اختلاف نظر و اتفاق نظر عالمان مطّلع شود و نظریّات ایشان را با توجّه به معنای لغوی و اصطلاحی عدل ارزیابی کند.

در درس هـای پیش معنـای عـدل از دیـدگاه واژه شـناسان عرب و کاربردهـای آن در گفتـار عرب زبانان و نیز در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السـلام) روشن گردید و معلوم شد که واژه عدل در همه موارد استعمالش به معنای قرار دادن شیء در جایگاه خود است. حال در این درس، بر آن هستیم که رأی صاحب نظران شیعی را در معنای این واژه مطرح کنیم و نسبت عدل را به خدای تعالی مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم. مرحوم شیخ صدوق می فرماید :

اعتقادنا أنّ الله تبارک و تعالی أمرنا بالعـدل و عاملنا بما هو فوقه، و هو التفضّل، و ذلک انّه عزّوجلّ یقول :(مَنْ جاءَ بِالْحَسَـنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَمَنْ

جاءَ بِالسَّــیِّــئَهِ فَلا یُجْزی إِلّا مِثْلَها وَهُمْ لایُظْلَمُونَ)(۱) و العدل هو أن یثیب

علی الحسنه، و یعاقب علی السیّئه.(۲)

اعتقاد ما این است که خدای تبارک و تعالی ما را به عدل امر کرده است و خودش با ما به آنچه بالاتر از عدل است، یعنی تفضّل، رفتار کرده است؛ زیرا خداوند عزّوجلّ می فرماید: «هر کس یک نیکی بیاورد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت و هر کس گناهی بیاورد، جز به اندازه گناه خود مجازات نخواهد شد و هرگز به آن ها ستمی نخواهد شد.» و عدل آن است که بر نیکی ها ثواب دهد و بر گناهان عقاب کند.

و در معنای ظلم می نویسد :

والظلم وضع الشیء فی غیر موضعه؛ فمن ادّعی الإمامه و لیس بإمام فهو ظالم ملعون، و من وضع الإمامه فی غیر أهلها فهو ظالم ملعون.(۳)

و ظلم قرار دادن هر چیزی در غیر محل آن است؛ پس هر کس امام نباشد و ادعای امامت کند، ظالم و ملعون است، و هر کس امامت را در غیر اهل آن قرار دهد، ظالم و ملعون است.

ایشان ظلم را به معنای وضع شیء در غیر موضع آن می داند، امّا معتقد است که خدای تعالی به عدل خویش با بندگان برخورد نمی کند؛ بلکه با آنان به بالاتر از عدل رفتار می کند. حال سؤال این جاست که آیا بالاتر از عدل، قرار دادن شیء در موضع و جایگاهش است یا نه؟ به نظر نمی رسد که این بیان مرحوم صدوق با معنای عدل به معنای وضع شیء در موضع خود مخالف باشد؛ زیرا بندگان در اعمال خویش هیچ حقی بر خداوند متعال ندارند و تنها به وظیفه بندگی خود عمل می کنند؛ امّا خدای تعالی با فضل و لطف و احسان خویش در مقابل انجام تکالیف و فرمان برداری بندگان پاداش هایی برای آن ها در نظر گرفته و چنان که بیان شد،

۱- . انعام (۶)/ ۱۶۰.

۲- . اعتقادات / ۶۹.

۳- . اعتقادات/ ۱۰۳.

اقتضای عـدل الهـی آن است که به وعـده خویش عمل کنـد و در بـرابـر اعمال بندگان ـ در صورت قبولی ـ به آن ها پاداش دهد و این عین قرار دادن شـیء در جایگاه خود است. در عین حال، این معنا از عدل با لطف و فضل و بخشش الهی هم منافاتی ندارد؛ بلکه از نگاه دیگر احسان و لطف شمرده می شود.(۱) شیخ مفید (رحمه الله)

نیز در تصحیح الاعتقاد می فرماید :

العدل هو الجزاء علی العمل بقدر المستحقّ علیه؛ و الظّلم هو منع الحقوق. و الله تعالی عدل کریم جواد متفضّل رحیم، قد ضَمِنَ الجزاء علی الأعمال، و العوض علی المبتدیء من الآلام، و وعد التفضّل بعد ذلک بزیاده من عنده.

فقـال تعـالی :(لِلَّذِینَ أَحْسَـنُوا الحُسْـنی وَ زِیـادَهٌ) الآـیه. فخبّر أنّ للمحسـنین الثواب المسـتحقّ و زیـاده من عنـده و قال: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها)یعنی له عشر أمثال ما یستحقّ علیها. (وَمَنْ جاءَ بِالسَّـیِّـئَهِ فَلا یُجْزی إِلّا مِثْلَها وَهُمْ لایُظْلَمُونَ) یرید أنّه لا یُجازیه بأکثر ممّا یستحقّه، ثمّ ضمن بعد ذلک العفو بالغفران...

والحقّ الّذی للعبد هو ما جعله الله تعالی حقّاً له واقتضاه [جود الله و کرمه]، و إن کان لو حاسبه بالعدل لم یکن له علیه بعد النّعم الّتی أسـلفها حقّ، لأـنّه تعـالی ابتـدأ خلقه بـالنّعم و أوجب علیهم بهـا الشّـکر، و لیس أحـد من الخلق یکـافیء نعم الله تعالی علیه بعمل، و لا یشکره أحد إلّا و هو مقصّر بالشّکر عن حقّ النّعمه.

و قـد أجمع أهل القبله علی أنّ من قال: إنّی وفیت جمیع ما لله تعالی علیّ و کافأت نعمه بالشّـکر، فهو ضالّ، و أجمعوا علی أنّهم مقصّرون عن حقّ الشّکر، و أنّ لله علیهم حقوقاً لو مدّ فی أعمارهم إلی آخر مدی الزّمان لما وفوا

۱- . در درس بعدی، درباره رابطه عدل و فضل به تفصیل بحث خواهد شد.

لله سبحانه بما له علیهم، فدلّ ذلک علی أنّ ما جعله حقّاً لهم فإنّما جعله بفضله و جوده و کرمه. و لأنّ حال العامل الشّاکر بخلاف حال من لا عمل له فی العقول، و ذلک أنّ الشّاکر یستحقّ فی العقول الحمد، و من لا عمل له فلیس فی العقول له حمد، و إذا ثبت الفضل بین العامل و من لا عمل له کان ما یجب فی العقول من حمده هو الّذی یحکم علیه بحقّه و یشار إلیه بذلک، و إذا أوجبت العقول له مزیّه علی من لا عمل له کان العدل من الله تعالی معاملته بماجعله فی العقول له حقّاً. و قد أمر الله تعالی بالعدل و نهی عن الجور، فقال : تعالی: (إِنَّ اللهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ) (۱) . (۲)

عدل جزای عمل است بهاندازه استحقاق آن و ظلم منع از حقوق است. و خداوند متعال، عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و جزای اعمال را ضمانت کرده و برای درد و رنجهای ابتدایی عوض، ضمانت کرده و از نزد خویش اضافه بر آن را نیز وعده داده و فرموده است: «کسانی که کار نیکو انجام میدهند (پاداش) نیکو و (جزایی) بیشتر دارند.» و خبر داده که برای نیکوکاران به قدر استحقاق و بلکه از نزد خود بیشتر از آن ثواب میدهد و فرموده است: «هر کس یک نیکی بیاورد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت.» یعنی برای او ده برابر آنچه استحقاق دارد، ثواب هست. «و هر که گناهی بیاورد جز بهاندازه گناه خود مجازات نخواهد شد.» و منظور آن است که بیشتر از استحقاق مجازاتش نمیکند؛ اما به این اکتفا نکرده و عفو و بخشش را برای آنها ضمانت کرده است.

... و حقّ بندگان همان است که خداوند برای ایشان حق قرار داده است و آن به اقتضای جود و کرم خداست. و چنانچه خداوند به عدل، اعمال بنده را محاسبه میکرد، با توجه به نعمتهایی که به او داده است، بنده در مقابل خداوند حقی نداشت؛ زیرا خدای تعالی خلقت انسان را با نعمتها آغاز کرده و شکر آنها را بر او واجب فرموده است و احدی از بندگان

۱- . نحل (۱۶)/ ۹۰.

۲- . بحارالانوار ۵ / ۳۳۶.

نمیتواند با عمل، نعمتهای خدا را جبران کند و احدی او را شکر نمیکند، مگر آنکه در شکر از حقّ نعمت مقصّر باشد.

و همه اهل قبله اجماع دارند که اگر کسی بگوید: من همه حقّی را که خدا بر گردنم دارد، ادا کردهام و شکر نعمتهایش را به جا آوردهام، گمراه است و همه ایشان اتّفاق دارند بر اینکه در به جا آوردن حق شکر خداوند مقصّرند و خداوند حقوقی بر گردن آنان دارد که اگر عمرشان را تا آخر زمان طولانی کند، نمیتوانند حقّی را که خدا بر گردنشان دارد، ادا کنند. پس این دلالت میکند که قرار دادن حق از ناحیه خدا برای خلق، از سر فضل و جود و کرم اوست؛ و نزد عقلا حال شخص عامل و شکر کننده با حال کسی که عملی ندارد، متفاوت است و شکر کننده نزد عقلا مستحقّ ستایش است و آنکه عملی ندارد نزد عقلا ستایشی هم برای او نیست. و چون بین شخص عامل با شخصی که عملی برای او نیست فرق است، ستایشی که از نظر خرد برای او ثابت شده همان حقّی است که برای او حکم شده است. و چون خردها برای او مزیّت و فضیلتی را نسبت به کسی که عملی ندارد واجب دانستهاند، عدل الهی مقتضی آن است که با او به آنچه خردها برای او حق دانستهاند، معامله کند. و به تحقیق، خداوند به عدل دستور داده و از جور نهی کرده و فرموده: «همانا خداوند به عدل و احسان امر میکند.»

مرحوم شیخ مفید در انتهای سخنانش، مرز عدل و فضل را به روشنی بیان کرده و توضیح داده است که هر کس وقتی به اعمال خود نگاه میکند، درمییابد که هر قدر هم خوب عمل کند، باز هم مستحق پاداش از خداوند متعال نمیشود و اگر خدای تعالی در مقابل اعمال او به او ثوابی دهد، لطف و کرم اوست. امّا همین اعمال وقتی با توجّه به شخص دیگری که هیچ عملی برای خدا انجام نمیدهد مقایسه شود، عقل انسانی به فرق میان آن دو حکم میکند و عامل را مستحقّ حمد و ستایش و غیرعامل را غیرمستحقّ میشمارد. و همین حقّی است که از نظر خردها برای عامل ثابت شده و باتوجه به عدل الهی لازم است خدای تعالی این حق را ادا

کند.

بنابراین، نمیتوان گفت جود و فضل مصـداقی جـدا از عـدل دارد؛ بلکه همان که مصداق جود و فضل است، عیناً، با نگاه دیگر مصـداق عـدل است. یعنی مؤمن هر پاداشـی را از سوی خـدای تعالی فضل و احسان الهی مییابد، امّا همین پاداش در ارتباط با دیگر بنـدگان و در مقـایسه بـا آنهـا مصـداق عـدل الهی است. همین امر در مورد عقـاب اعمال نیز جاری است مؤمن با نظر به عمـل خویش درمییابـد که خـدای تعـالی در حق او بـا فضـل و احسـان بسـیار برخورد کرده است؛ امّا وقتی آن را در مقایسه با اعمال دیگران مورد توجه قرار میدهد، آن را عین عدل و قرار دادن هر چیزی در موضع خودش مییابد. به نظر میرسد که با این بیان، تفاوت در جود و عدل و حکمت در نعمتها و سـختیها و ابتلائات ناشـی از تفاوت در نگاه است. یعنی فعل خدای سـبحانه از یـک نگاه عین جود است و از نگاه دیگر عین قرار دادن شـیء در موضـعش و از نگاه دیگر بسـیار محکم و غیر قابل نفوذ و حکیمانه است. مرحوم طریحی مینویسد :

العدل لغةً هو التسویه بین الشیئین، وعند المتکلّمین هو العلوم المتعلّقه بتنزیه ذات الباری عن فعل القبیح والإخلال بالواجب. (۱)

عـدل در لغت، برقرار کردن تساوی بین دو شـیء است و نزد متکلّمان، علومی است که در ارتباط با تنزیه خـدای تعالی از فعل قبیح و اخلال به واجب بحث میکند.

اگر مراد از قبیـح واخلاـل به واجب قرار دادن شـیء در غیر موضـعش باشـد؛ عـدل در نزد متکلمـان با معنای لغوی آن تفاوتی نخواهـد داشت و تفـاوت تنها در درجات مختلفِ شـئون و مقامّات اشـیا و اخلال به آنها خواهـد بود. اگر مقام و منزلت چیزی خیلی عظیم و بزرگ باشد، اخلال به آن قبیح و قرار دادن آن در شأن خود واجب

۱- . مجمع البحرین ۳ / ۱۳۴.

است و در غیر این صورت، قبیح نخواهد بود. این امر بستگی به شرایط اخلال و مراتب آن دارد. اگر اخلال کامل و در حدّ بالا باشد، قبیح و در غیر این صورت قبیح نخواهد ب_ود. مرحوم علامه مجلسی و ملاصالح مازندرانی در شرح حدیث امام باقر (علیه السلام) که میفرماید: «الظلم ثلاثه: ظلم یغفره الله وظلم لایغفره الله وظلم لایدعه الله...» مینویسند :

الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه... فالمشرک ظالم لأنّه جعل غیر الله تعالی شریکاً له و وضع العباده فی غیر محلّها والعاصی ظالم لأنّه وضع المعصیه موضع الطاعه... (۱)

ظلم وضع شیء در غیر موضعش است... پس مشرک ظالم است؛ چون غیر خدا را شریک خدا قرار داده است و عبادت را در غیر محل خودش قرار داده است و معصیتکار ظالم است چون معصیت را بهجای طاعت قرار داده است.

این بحث در ارتباط با عدل در میان خلق است؛ امّا عدل درباره خدای تعالی هم به این معنا خواهد بود؛ یعنی خدای تعالی هم هیچ گاه با عاصی همچون مطیع و با مؤمن به مانند کافر و با صالح همچون طالح رفتار نمیکند و آنها را مساوی نمیبیند. مرحوم سیّد عبدالله شبّر مینویسد :

فالعدل هو اعتقاد أنّه تعالی عادل فی مخلوقاته غیر ظالم لهم لا یفعل قبیحاً و لا یخلّ بواجب و لا یجور فی قضائه و لا یحیف فی حکمه و ابتلائه، یثیب المطیعین و له أن یعاقب العاصین، و لا یکلّف الخلق ما لا یطیقون و لا یعاقبهم زیاده علی ما یستحقّون، و لا یقابل مستحقّ الأجر و الثواب بأليم العذاب و العقاب، و أنّه تعالی لم یجبر عباده علی الأفعال سیّما القبیحه و

۱- . بحارالانوار ۷۲ / ۳۲۲؛ شرح اصول کافی ۹ / ۳۷۹.

یعاقبه علیها. (۱)

عـدل، اعتقـاد به آن است که خداونـد متعال نسـبت به مخلوقاتش عادل است و به آنها ظلم نمیکنـد، مرتکب قبیـح نمیشود، در امور واجب کوتـاهی نمیکنـد، در قضـای خود سـتم روا نمیـدارد و به نـاحق حکم و ابتلاـء نمیکنـد؛ به اطاعت کننـدگان ثواب میدهـد و حق دارد که سرکشان را عقـاب کنـد، بنـدگان را به آنچه خـارج از توان آنهاست، تکلیف نمیکنـد و بیشتر از آنچه بنـدگان اسـتحقاق دارند، ایشان را معذّب نمیسازد، و آن را که مسـتحق اجر و ثواب است، به عذاب و عقاب گرفتار نمیکند. و همانا او برتر از آن است که بندگانش را در افعالشان، به خصوص در افعال زشت، مجبور سازد و به سبب آن عذابشان دهد.

در کفایه الموحّدین آمده است :

عدل لغتاً عبارت است از تسویه بین شـیئین که گاهی از او تعبیر کرده میشود به وسط حقیقی بین الافراط و التفریط و به حسب اصـطلاح علمای متشرّعه در باب اصول و عقاید، عبارت است از تنزیه نمودن افعال حقّ سبحانه و تعالی از جمیع قبایح و عیوب و نواقص و اخلاـل به واجبـات؛ به این معنـا که حق تعـالی منزّه و مـبرّا از ظلم و جور و مجرّد و معرّی است افعـال او از قبایـح و شرور و منزّه است افعال او از مشـتمل بودن بر عبث و لغو و بیفایـده و متعالی از آن که اخلال نمایـد به شـیئی از واجبات؛ بلکه افعـال او حسن و نیکـو و بر وفق حکمت و مصـلحت است و بـا فایـده و غرض است که نفع آن عایـد است به سوی بنـدگان و مخلوقین او. (۲)

در بیان ایشان نیز معنای عام لغوی عـدل مورد توجّه قرار گرفته است؛ زیرا ایشان حتّی منزّه بودن افعال خداونـد از عبث و لغو و بیفایده را داخل در معنای عدل الهی دانسـته است و این نشان میدهد که از نظر ایشان عدل همان قرار دادن شیء در موضعش است و هیچگاه در شأن خداوند عالم و دانا و آگاه و حکیم نیست که کار

۱- . حقّ الیقین / ۵۵.

۲- . کفایه الموحدین ۱ / ۴۴۲.

لغوی از او دیده شود، و حتی تصوّر کار لغو از او درست نیست. در شرح نهج البلاغه خوئی در شرح «العدل یضع الأمور مواضعها....» آمده :

العدل هو الاستقامه فی جمیع شؤون الحیاه و التساوی فی الحقوق و المبادلات؛ فرجل عادل یعمل بوظیفته فی جمیع أموره و منها الکسب لمعاشه و رفع حاجته بیده. و جامعه عادله تعطی کلّ ذی حقّ حقّها فلایوجد فیها أحد یکفّ نفسه عن العمل لحیاته و یعیش من کدّ ید غیره و لا یوجد فیها عمل بلا أجره عادله و لا احتکار للثروه و استثمار للأیادی الضعیفه فلا مورد فی الجامعه العادله الّتی تضع کلّ شیء فی موضعها للجود فإنّه بذل بلا عوض لمن یسئل أو لا یسئل فإنّ المعطی إن أعطی ما احتاج إلیه فی نفسه و عیاله فقد أخرج المال فی غیر جهته و إن أعطی من فاضل معاشه فقد أخرجه من جهه ادّخاره و جمعه؛ فإنّ جمع المال من الحلال یحاسب علیه و من الحرام موجب للعقاب و الآخذ إن أخذه لحاجته فقد قصّر فی تحصیل معاشه أو لم یساعده الاجتماع علیه لعدم عدالته و إن اخذه مزیداً علی الحاجه فقد ابتلی بالحرص و الطمع فالجود إخراج للأمور عن جهتها العادله مضافاً إلی أنّه یدعو إلی الکسل و الافتقار إلی الجواد.

والعدل إذا عمّ و تمّ یسوس الناس جمیعاً فی جمیع الشؤون الحیویّه فلایبقی ذوحاجه للإنفاق علیه و الجود بذل خاص لأفراد خاصّه و عارض مفارق عن الاجتماع فقد یکون و قد لا یکون فلایصحّ الاعتماد علیه فی إداره الأمور. (۱)

عدل به معنای راستی در همه شئون زندگی و تساوی در حقوق و مبادلات است. مردِ عادل در همه امور از جمله کسب معاش و برآورده کردن

۱- . شرح نهج البلاغه خوئی ۲۱ / ۵۱۲.

نیازمندیهایش، به دست خود به وظیفهاش عمل میکند و جامعه عادل، حقّ هر صاحب حقّی را میدهد و در آن احدی نیست که از کار و تلاش برای زندگی دست بکشد و معاش خود را از دسترنج دیگران تأمین کند؛ از این رو، در جامعه عادل، کاری بدون دستمزد عادلانه انجام نمیشود و احتکار برای ثروتاندوزی و استثمار ضعیفان صورت نمیگیرد ؛ از این رو، در جامعه عادل ــ که هر چیزی در جایگاه خود قرار داده میشود ــ موردی برای بخشش باقی نمیماند. زیرا جود؛ بخشش بلاعوض است، برای سائل و غیرسائل؛ پس اگر شخص از آنچه مورد نیاز خود و خانوادهاش است ببخشد، مال را در غیر مسیر خود مصرف کرده و اگر از مالی که اضافه بر معاش اوست ببخشد، مال را به جهت پسانداز و جمع آن، از مسیر خود خارج کرده است. پس جمع مال از حلال مورد محاسبه قرار میگیرد و جمع مال از حرام موجب عقاب میشود. و آنکه مال را از عطا کننده میگیرد، اگر به جهت نیازمندی خود مالی را بگیرد، در کسب معاش خود کوتاهی کرده یا اینکه اجتماع به سبب عدم عدالت به او یاری نرسانده است، و اگر مالی را اضافه بر احتیاج خود بگیرد، به حرص و طمع دچار شده است. بنابراین، بخشش علاوه بر اینکه موجب تنبلی و نیازمندی به بخشش کننده میشود خارج کردن امور از مسیر راست و مستقیم است.

اگر عدل فراگیر شود، مردم را در همه امور زندگی راهبری میکند و هیچ نیازمندی برای انفاق باقی نمیماند. جود بخشش خاصّ برای افرادی ویژه است و امری جدا از اجتماع انسانی است که وجود و عدم آن نیاز ضروری و دائمی اجتماع نیست. پس اعتماد به آن در اداره امور صحیح نیست.

خلاصه درس چهارم

از نظر مرحوم صدوق، عدل به معنای اعطای ثواب در مقابل نیکی و عقاب در مقابل گناه است.

مرحوم صدوق فضل را بالاتر از عدل می داند.

شیخ صدوق (رحمه الله) ظلم را به «وضع الشی فی غیر موضعه» معنا می کند.

شیخ مفید (رحمه الله) نیز عدل را به معنای اعطای جزا به تناسب استحقاق افراد می داند و معتقد است حق به واسطه جعل الاهی و از سر جود و کرم خداوند برای بندگان ثابت می شود.

عدالت الهی از نظر مرحوم شبّر آن است که خداوند مرتکب قبیح نمی شود، به بندگان ستم روا نمی دارد، بیش از توانشان تکلیف نمی کند، در مقابل کارهای نیک بندگان ثواب می دهد و حق دارد که سرکشان را عقاب کند؛ امّا بیشتر از استحقاقشان عذاب نمی کند و بندگان را در افعالشان مجبور نمی سازد.

به اعتقاد مرحوم نوری طبرسی، عدل عبارت است از تنزیه افعال خدا از همه عیوب، زشتی ها، نواقص و کوتاهی در واجبات.

ادای حقوق صاحبان حق، عمل همگان به وظیفه خویش و قرار دادن هر چیزی در راه راست و جایگاه آن از مواردی است که مرحوم میرزا حبیب الله خویی در تعریف عدل بیان کرده است.

خودآزمایی

۱. عدل و ظلم را از دیدگاه مرحوم صدوق تعریف کنید.

۲. آیا بندگان در مقابل خداوند متعال حقّی دارند؟ نظر شیخ مفید (رحمه الله) را در این باره بنویسید.

۳. آیا اعتقاد به جبر در افعال بندگان از نظر مرحوم شبّر با اعتقاد به عدل الاهی ناسازگاراست؟ توضیح دهید.

۴. نظر مرحوم نوری طبرسی درباره عدل الهی چیست؟

۵. رابطه عدل و جـود را با تـوجه به بیان مـرحوم میرزا حبیب الله خویی در شرح نهج البلاغه تشریح کنید.

ص: ۷۷

درس پنجم: تقدّم و عمومیّت عدل الهی بر فضل و احسان الهی

اشاره

ص: ۷۹

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود که پس از مطالعه این درس، با توجّه به تقابل معنای عدل و ظلم، رابطه میان عدل و فضل را در مقابل ظلم تبیین کند و با توجّه به عمومیّت عدل، حکمت و رحمت خداوند جریان این امور را در افعال خداوند نشان دهد و در نهایت، بتواند تعارض ظاهری میان دو دسته روایاتی را که درباره رابطه عدل و فضل وارد شده، رفع و بین آن ها جمع کند.

عدل الهی و تقدّم و عمومیّت آن بر فضل و احسان

گفتیم عدل هم از نظر لغت و هم در کاربردهای قرآنی و حدیثی، به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاهش است و معلوم شد که برقرار کردن تساوی بین دو شیء یا اعطای هر حقّی به صاحبش ـــ که در معنای عدل گفته شده ـــ نه تنها با قرار دادن هر چیزی در جایگاهش منافات ندارد، بلکه در حقیقت، تعبیر دیگری از آن است. نیز معلوم شد که خداوند متعال در فضل و احسان خویش به بندگان، عدل را مراعات کرده و نعمت هایش را با توجّه به جایگاهی که هر کدام ا ز خلایق دارند، به

تساوی، میان آن ها تقسیم کرده است. در روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز ضمن تأکید به این امر، به عمومیّت عدل الهی در تمام امور تصریح شده است. در دعای بعد از سلام نماز امیرالمؤمنین (علیه السلام) در روز جمعه آمده است :

وأشهد أنّ... عطاءک عدل.(۱)

و گواهی می دهم که... عطای تو عین عدل است.

این حدیث شریف دلالت دارد که عطای الهی عین عدل است؛ یعنی هر نعمت و کمالی به هر کسی بدهد، عین عدل است و در آن هیچ ظلم و ستمی نیست و هرگز حقّی زایل نشده و نقصانی در جایگاه هیچ خلقی پدید نیامده است؛ بلکه هر چیزی جایگاه خاص و شایسته خود را دارد. حتّی بر اساس روایتی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شد، روییدن مو در صورت مردان یا عدم آن به سبب کردارهای پیشین آن هاست؛ یعنی هر نعمت و عطایی که به موجودات می رسد، حکیمانه و با توجّه به جایگاه و شأن آن ها و رعایت مصلحت آن هاست و چنانچه نعمتی با جایگاه شخصی مناسب نباشد، خدای تعالی آن نعمت خاص را از او دریغ می کند و خود این امر عین جریان عدل الهی در حقّ اوست. در دعایی آمده است :

یَا کَرِیمَ الْعَفْوِ وَ الْعَدْلِ أَنْتَ الَّذِی مَلَأَ کُلَّ شَیْءٍ عَدْلُه.(۲)

ای آن که عفو و عدالتت کریمانه است. تو کسی هستی که عدلش همه اشیا را پر کرده است.

در دعای دیگری آمده است :

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْکَرِیمُ الْعَفُوُّ وَ الْعَدْلُ الَّذِی مَلَأَ کُلَّ شَیْءٍ عَدْلُهُ.(۳)

خدایی جز الله نیست؛ کریم و عفوکننده است و دادگستری است که عدل

۱- . مصباح المتهجد / ۳۰۰ و بحارالانوار ۹۱ / ۱۸۰.

۲- . مصباح / ۶۰۴؛ بحارالانوار ۹۵ / ۹۸.

۳- . بحارالانوار ۹۴/ ۲۲۲.

و دادش همه اشیا را پر کرده است.

در دعایی دیگر در کنار عدل، فضل هم ذکر شده است:

أنت الّذی ملأ کلّ شیء عدله وفضله.(۱)

تویی که عدل و فضلت همه چیز را پر کرده است.

پس هیـچ چیزی را نمی توان یافت که از دایره عـدل الهی بیرون باشد و عدل و داد خداوند در تمام ذرات وجودی اشـیا داخل شده و به طور کلّی، حیات و بقای همه اشـیا به عدل الهی است. البتّه باید توجّه داشت که شمول عدل الهی به معنای نفی فضل و احسان الهی نیست. امام سجاد (علیه السلام) در دعای روز عرفه عرض می کند :

یَا مَنْ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ دَبَّرَ الْأُمُورَ فَلَا یُقَایِسُ شَیْئاً بِشَیْءٍ مِنْ خَلْقِهِ لَمْ یَسْتَعِنْ عَلَی خَلْقِهِ بِغَیْرِهِ ثُمَّ أَمْضَی الْأُمُورَ عَلَی قَضَائِهِ وَ أَجَّلَهَا إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی قَضَی فِیهَا بِعَدْلِهِ وَ عَدَلَ فِیهَا بِفَضْلِه.(۲)

ای آن که خلق را آفریـده و امور را تـدبیر می کند و هیچ چیزی از خلقش را به چیزی دیگر قیاس نمی کند و برای آفرینش از دیگری یاری نمی گیرد پس همه امور خلایق پیرو حکم او جریان می یابد و برای آن ها زمانی مشخّص قرار می دهد. در همه خلق، به عدل حکم می کند و به فضل خویش در آن ها دادگری می کند.

امام سـجاد (علیه السـلام) در این دعا به جریان عدل و داد الهی در همه خلق اشاره و بیان می کند که همه امور خلق به عدل و داد الهی در جریـان است. عـدل الهی نیز بـا فضـل و احسـان خداونـد متعـال در هم آمیخته و از آن تفکیک نمی شود و هر جا عـدل الهی برقرار باشد، فضل و احسان الهی هم در آن جا وجود دارد و نیز هر جا فضل واحسان الهی باشد، عدل و داد هم در آن جا وجود دارد. یعنی هر نعمتی که به هر مخلوقی می رسد، فضل و احسان خداست و آن نیز به عدل میان آن ها تقسیم می شود.

۱- . جمال الاسبوع / ۳۵۳؛ بحارالانوار ۸۷/ ۵۸.

۲- . الاقبال / ۳۵۸؛ بحارالانوار ۹۵ / ۲۲۸.

آن حضرت در دعایی دیگر می گوید :

قَسَمَ مَعَایِشَ عِبَادِهِ بِالْعَدْلِ ، وَ أَخَذَ عَلَی جَمِیعِ خَلْقِهِ بِالْفَضْل.(۱)

روزی بندگانش را با عدل و داد تقسیم کرده و با همه خلق خویش به فضل و احسان معامله می کند.

پس با این که تقسیم روزی خلایق و نعمت های الهی بر آن ها به عدل و داد است، امّا اصل نعمت ها و روزی دادن بر اساس فضل و احسان الهی صورت می گیرد. با توجه به این روایات روشن می شود که احسان الهی هم بر اساس عدل صورت می گیرد و عادلانه بودن عطا و احسان آن را از احسان بودن خارج نمی کند. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

إنَّ اللهَ بِعَدْلِهِ وَقِسْطِهِ جَعَلَ الرَّوحَ وَالرّاحَهَ فی الیَقِینِ والرِّضا وَ جَعَلَ الهَمَّ وَالحُزْنَ فی الشَّكِ والسَّخَطِ.(۲)

همانا خداوند به عدل و داد خویش، راحتی و آسایش را در یقین و رضا، و اندوه و حزن را در شکّ و خشم قرار داده است.

راحتی و آرامش نعمتی الهی و فضل و احسانی از سوی اوست که بر اساس عدل و داد، به دنبال یقین و خشنودی، به بندگان الهی عطا می شود و اندوه و غم از ابتلائات خداوند سبحانه است که به دنبال شک و خشم، بر بندگان عارض می گردد. این تقسیم بر اساس عدل الهی و با شناخت کامل و دقیق جایگاه و شئون اشیا صورت می گیرد. در بخشی از دعایی که جبرئیل برای پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده، آمده است :

سُبْحانَهُ مِنْ مُتَعَطِّفٍ ما أعْدَلَهُ وَسُبْحانَهُ مِنْ عادلٍ ما أتْقَنَهَ.(۳)

۱- . صحیفه سجّادیّه / ۱۵۸.

۲- . کافی ۲ / ۵۷؛ وسایل الشیعه ۱۵ / ۲۰۲؛ بحارالانوار ۶۷ / ۱۴۳.

۳- . مهج الدعوات/ ۸۲؛ بحارالانوار ۹۲/ ۳۶۷.

پاک و منزّه است خدای عطوفی که دادگری او شگفت است، و پاک و منزّه است خدای دادگری که محکم کاری او شگرف است.

در این کلام شریف، به پیوند عطوفت و عدالت و حکمت الهی اشاره و توجّه داده شده و این بدان معناست که کارهای خدای تعالی با بندگانش متفاوت است. خدای تعالی در عین عطوفت و مهربانی، هیچ گاه از عدل و داد بیرون نمی رود و در عین عدل و دادگری در امور خلایق، حکمت و اتقان امور آن ها را فراموش نمی کند و در همه افعالش حکمت و عدل و مهربانی حاکم است و هرگز نمی توان این امور را از کارهای او سلب کرد. به بیان دیگر، خدای تعالی در عین دادگری، مهربان است و در عین مهربانی، کارهایش حکیمانه و غیر قابل اشکال و خدشه است. امام سجاد (علیه السلام) در ضمن دعایی دیگر با توجّه به عدل الهی، بسته شدن درب های رحمت خدا را به روی معتقدان و امیدواران به محبّت او محال می داند و عرض می کند:

مُحَالٌ فِی عَدْلِ أَقْضِیَتِکَ أَنْ تَسُدَّ أَسْبَابَ رَحْمَتِکَ عَنْ مُعْتَقِدِی مَحَبَّتِک.(۱)

بنابر احکام عادلانه ات، محال است که اسباب رحمت خویش را از محبّانت دریغ کنی.

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) عرض می کند :

یَا مَنْ هُوَ عَدْلٌ لَا یَجُورُ.(۲)

ای آن که دادگری هستی که در حقّ کسی هیچ ستمی نمی کند.

در این دعای شریف، امام سجاد (علیه السلام) رحمت خدا را به عدل و دادگری و ستم

۱- . بحارالانوار ۹۱/ ۱۶۹.

۲- . کافی ۴/ ۴۳۲؛ تهذیب الاحکام ۵ / ۱۴۳؛ العدد القویّه/ ۲۱۲.

نکردن او پیونـد زده و در حقیقـت، می گویـد چـون عـادلی، پس در حـقّ مـن رحـم کن؛ یعنی رحمت تـو هم بر اسـاس عـدل توست. به همین جهت است که در روایتی، عفو و فضـل و بخشـش در مقابـل ظلم قرار گرفته است. امـام صادق (علیه السـلام) می فرماید :

وَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَعْفُوَ وَ يَتَفَضَّلَ وَ لَيْسَ لَهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَظْلِم.(۱)

و از برای خداست که عفو و تفضّل کند و شأن او نیست که ظلم و ستم کند.

روشن است که ستم و ظلم در مقابل عـدل به کار می رود؛ درحالی که در این حـدیث، در مقابل عفو و تفضّل قرار داده شده است. این امر گویای آن است که کارهای خداوند متعال همه بر اساس عدل و عفو و بخشـش و احسان است و عفو و بخشش و احسان های او عین عدل و داد است.

تا این جا با معنای عـدل و فضل و ارتباط میان آن دو تا حـدودی آشـنا شدیم؛ امّا در خور توجّه است که بر اساس ظاهر برخی روایات، رابطه عـدل و فضل با آنچه بیان شـد منافات دارد. در ادامه، به تحلیل و بررسـی این دسته از روایات می پردازیم. امام سجاد (علیه السلام) به خدای تعالی عرض می کند :

إلهَنا وَ سَيِّدَنَا إنْ غَفَرْتَ لَنَا فَبِفَضْلِكَ وَ إنْ عَذَّبْتَ فَبِعَدْلِكَ فَيَا مَنْ لَا يُرْجَى إلّا فَضْلُهُ وَ لَايُخْشَى إلّا عَدْلُهُ امْنُنْ عَلَيْنَا بِفَضْلِكَ وَ أجِرْنَا مِنْ عَذَابِكَ.(۲)

معبود ما و آقای ما، اگر ما را بیامرزی، به ما فضل و احسان کردی و اگر عـذابمان کنی، به عدالت با ما رفتار کردی. ای کسـی که تنها به فضـلش امیـد می رود و فقط از عـدلش ترسـیده می شود، به فضل خود بر ما منّت گذار و از عذاب خویش رهایمان کن.

در دعای بعد از زیارت حضرت امام رضا (علیه السلام) می خوانیم :

۱- . توحید صدوق / ۴۰۶؛ بحارالانوار ۱۰ / ۲۲۶.

۲- . اقبال الاعمال / ۲۴۷؛ صحیفه سجّادیّه جامعه/ ۳۰۶ و ۴۵۷.

فَامْنُنْ عَلَيَّ بِمَا أَوْجَبَهُ فَضْلُكَ وَ لَا تَخْذُلْنِي بِمَا يَحْكُمُ بِهِ عَدْلُك.(۱)

به سبب آنچه فضلت ایجاب می کند، بر من منّت گذار و به آنچه عدلت بدان حکم می کند، مرا وامگذار.

در این دو حدیث و احادیثی دیگر به این مضمون، بخشش، گذشت، رحم، عطا و جود، مقتضای فضل الهی، و عقاب، ابتلا، گرفتاری ومحرومیّت ها مقتضای عدل الهی شمرده شده است. این در حالی است که در روایات پیشین، افاضه تمام نعمت های الهی به بندگان عین عدل پروردگار معرّفی شده بود؛ یعنی در عین این که اعطای نعمت ها فضل و احسان الهی اند، عدل الهی هم بر آن حاکم است؛ درصورتی که بنابر این دو حدیث حکم بر اساس عدل الهی، آن جایی است که انسان به مقتضای اعمال خویش کیفر شود.

ممکن است برای رفع تعارض، گفته شود که در این گروه از احادیث، از نعمت ها به فضل و از ابتلاها و گرفتاری ها به عدل تعبیر شده است؛ امّا این موضوع وجودِ فضل و عدل در هر دو مورد را نفی نمی کند؛ یعنی با این که کیفر به عدل صورت می گیرد، امّا فضل و احسان الهی را در آن مورد نفی نمی کند. نیز نعمت و ثواب با این که فضل و لطف الهی است، امّا وجود عدل را در آن مورد نفی نمی کند. شاهد این مطلب حدیثی در باب توصیف خدای تعالی است. احمدبن سلیمان می گوید : مردی از امام رضا (علیه السلام) ــ که در حال طواف بود ــ پرسید :

أَخْبِرْنِي عَنِ الْجَوَادِ. فَقَالَ: إِنَّ لِكَلَامِكَ وَجْهَيْنِ فَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْمَخْلُوقِ فَإِنَّ الْجَوَادَ الَّذِي يُؤَدِّي مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْخَالِقِ فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أَعْطَى وَ هُوَ الْجَوَادُ إِنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ إِنْ أَعْطَاكَ أَعْطَاكَ مَا لَيْسَ لَكَ وَ إِنْ مَنَعَكَ مَنَعَكَ مَا لَيْسَ لَكَ.(۲)

۱- . بحارالانوار ۹۹ / ۵۵.

۲- . کافی ۴ / ۲۹؛ توحید صدوق / ۳۷۳؛ خصال / ۴۳؛ عیون الاخبار ۲ / ۱۲۹؛ معانی الاخبار / ۲۵۷؛بحارالانوار ۴ / ۱۷۲.

جواد به چه معناست؟

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: سخن تو دو وجه دارد: اگر منظورت در بین آفریدگان است، جواد کسی است که آنچه را خدا بر او فرض کرده، ادا کند و اگر منظورت آفریدگار است، او در هر دو صورتِ عطا و منع جواد است؛ زیرا آنچه خدا به تو می دهد و آنچه از تو منع می کند، هیچ یک حقّ تو نیست.

مرحوم سیّد علی خان مدنی در شرح این حدیث می گوید :

وهذا معنا قول أميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليه فی خطبه له: وَكُلُّ مانِعٍ مَذْمُومٌ مَاخَلَاهُ.(۱)

این روایت معنای سخن امیرالمؤمنین ـ صلوات الله وسلامه علیه ـ است که در خطبه ای می فرماید: هر کس عطا نکند، نکوهش می شود؛ جز خداوند متعال.

این حدیث دلالت دارد که خدای تعالی حتّی در صورت خودداری از فضل و احسان هم جواد و محسن است؛ چون حتّی موقعی که خداوند چیزی را از کسی دریغ می کند، با توجّه به صلاح او این کار را می کند.(۲)

البته این امر تنها در عالمی که انسان ها در آن، اراده و اختیار و تکلیف دارند صحیح است و آن هم در صورتی است که محروم کردن شخص به صلاح او بوده باشد؛ امّا اگر محروم کردن یا اعطا موجب تشدید عصیان و تباهی او گردد، نمی توان آن را صلاح او دانست و جواد بودن خدا در این صورت توجیه پذیر نیست.

امّا اگر مقصود صلاح نوع و به طور کلی باشد، نه صلاح شخص، در این صورت، می توان منع و محرومیّت انسان ها را در بیشتر موارد مصلحت نوع شمرد؛ ولی ظاهر

۱- . ریاض السالکین ۶ / ۱۱۴.

۲- . ر.ک: بحارالانوار ۴ / ۱۷۳ و ج ۵۴ / ۱۱۷.

حدیث با این معنا سازگاری ندارد؛ بلکه حدیث در صدق احسان و فضل برای شخص محروم ظهور دارد. و تحلیلی که در ذیل حدیث آمده نیز با این بیان همخوانی ندارد؛ زیرا حدیث توجیه صدقِ جود و فضل در صورت منع را به این صورت تحلیل می کند که جواد بودن خدا در هر دو صورتِ منع و عطا، به سبب آن است که عطای خدا بدون استحقاق است و منع او هم با استحقاق است؛ یعنی او مثل ما انسان ها نیست که هیچ چیزی از خود نداریم و تمام دارایی هایمان از آنِ خداست و هر چه به دیگری بدهیم، از ملک خدا می دهیم و خدا ما را به آن ترغیب کرده است؛ و اگر منع کنیم، از آنچه خدادر اختیار ما گذاشته دیگری را محروم کرده ایم؛ درحالی که خدا ما را از آن تحذیر کرده است. از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد :

مَا حَدُّ السَّخَاءِ؟ فَقَالَ: تُخْرِجُ مِنْ مَالِكَ الْحَقَّ الَّذِی أَوْجَبَهُ اللَّهُ عَلَیْکَ فَتَضَعُهُ فِی مَوْضِعِهِ.(۱)

سخاوت چیست؟

حضرتش فرمود: از مال خود حقّی را که خداوند متعال بر تو واجب کرده است، خارج می کنی و آن را در جای خود قرار دهی.

پس از حدیث مورد بحث استفاده می شود که جود در مورد خداوند متعال با جودی که در مورد خلق وجود دارد متفاوت است؛ زیرا در مورد خلق، جود در مقابل بخل معنا پیدا می کند و بخل هم عبارت است از منع و عدم اعطا در جایی که باید اعطا می شد؛ امّا در مورد خداوند متعال چنین امری به هیچ وجه قابل تحقق نیست. او همیشه جواد است و بخلی در او وجود ندارد و حتّی در صورت منع نیز جواد است؛ زیرا منع او به مانند منع انسان ها نیست که از سر بخل بوده باشد.

توجیه دیگری که می توان در بیان این تعارض گفت آن است که موضع و جایگاه اشیا وسیع در نظر گرفته شود؛ به طوری که تخلّف از قسمتی از آن قبیح نباشد.

۱- . کافی ۴/ ۳۹؛ من لایحضره الفقیه ۴ / ۴۱۲.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیت خویش به امام حسن (علیه السلام) می فرماید :

وَ أَقْلِلِ الْغَضَبَ وَ لَا تُكْثِرِ الْعَتْبَ فِي غَيْرِ ذَنْبٍ فَإِذَا اسْتَحَقَّ أَحَدٌ مِنْكَ ذَنْباً فَإِنَّ الْعَفْوَ مَعَ الْعَدْلِ أَشَدُّ مِنَ الضَّرْبِ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْل.(۱)

خشم را کم کن و عقاب را در غیر گناه زیاد نکن. پس آنگاه که شخص از ناحیه تو مستحقّ کیفری شد، عفو همراه با داد، نسبت به کسی که خرد داشته باشد، از کیفر کردن شدیدتر است.

نکته این حدیث آن جاست که عفو با عدالت را نسبت به خردمندان شدیدتر از کیفر و مجازات کردن آن ها دانسته است. یعنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) یادآور می شود که عدل همیشه در مجازات نیست؛ بلکه برخی اوقات حقیقت عدل در همان عفو و گذشت است. در حدیثی دیگر آمده است:

الْعَدْلُ أَحْلَى مِنَ الْمَاءِ يُصِيبُهُ الظَّمآنُ مَا أَوْسَعَ الْعَدْلَ إِذَا عُدِلَ فِيهِ وَ إِنْ قَلَّ.(۲)

عدل شیرین تر از آبی است که تشنه لب به آن می رسد. عدل چه گشایش آور است آن گاه که در میان مردم اجرا شود؛ اگر چه اندک باشد.

این حدیث شریف هم نشان می دهد آن گاه که عدل به معنای واقعی کلمه تحقّق پیدا کند، خیلی شیرین و لذّت بخش است. این عدل به هیچ وجه قابل اغماض نیست و هیچ مؤمنی از خدای تعالی نمی خواهد که آن را در حق او نادیده بگیرد؛ زیرا چنین خواسته ای مثل آن است که مؤمنی از خدای تعالی بخواهد حقّی را ناحق کند.

امّا عدلی که با دقّت تام و کامل و محاسبه شدید و سخت گیرانه باشد، همه را آزرده می کند خدای تعالی از چنین عدلی به «حساب بد» تعبیر کرده و فرموده است :

۱- . تحف العقول / ۸۵؛ بحارالانوار ۷۴ / ۲۱۸.

۲- . کافی ۲ / ۱۴۸؛ الاختصاص / ۲۶۱؛ بحارالانوار ۷۲/ ۳۶.

يَخْشَوْنَ رَبَّ_هُمْ وَيَخافُونَ سُوءَ الحِسابِ.(۱)

از خداوندگارشان بیمناک اند و از بدی حساب می ترسند.

از امام صادق (علیه السلام) درباره این آیه سؤال شد: آیا آن ها از این می ترسند که خداوند متعال در حق آن ها ستم روا دارد؟ حضرتش فرمود :

لَا وَ اللَّهِ خَافُوا الِاسْتِقْصَاءَ وَ الْمُدَاقَّهَ.(۲)

نه؛ سوگند به خدا، آن ها از دقّت نظر و محاسبه کامل می ترسند.

در حدیثی دیگر آمده است :

لَا وَ اللَّهِ مَا خَافُوا إِلَّا الِاسْتِقْصَاءَ فَسَماهُ اللَّهُ سُوءَ الْحِسَابِ فَمَنِ اسْتَقْصَی فَقَدْ أَسَاءَ.(۳)

نه؛ به خدا، آن ها ترس ندارند مگر از محاسبه کامل. پس خداوند آن را محاسبه بد شمرده است. پس کسی که با ریزبینی و خیلی دقیق محاسبه کند، بد کرده است.

دقّت نظر و سخت گیری در محاسبه اشخاص، هرچند خلاف عدل نیست، امّا خرد انسانی آن را نیکو نمی شمارد؛ بلکه از آن به بدی یاد می کند. پس گستره عدل از یک سو تا آن جا پیش می رود که حتی عمل بر اساس آن بد شمرده می شود و خداوند متعال هیچ کسی را به آن توصیه نمی کند و از آن بر حذر می دارد؛ و از سوی دیگر، عدلی را شامل می شود که اجرای آن شیرین و لذّت بخش. و برتر از جود و بخشش دانسته می شود.

پس صرف نظر کردن از عدل به معنای «سوء حساب» جود است و مؤمنان آن گاه که از خدای تعالی می خواهند به فضل وجود با آن ها رفتار کند نه به عدل، مرادشان

۱- . رعد(۱۳) / ۲۱.

۲- . مستدرک الوسایل ۱۳ / ۴۰۶؛ تفسیر عیّاشی ۲ / ۲۱۰؛ بحارالانوار ۷ / ۲۶۶.

۳- . تفسیر عیّاشی ۲ / ۲۱۰؛ مستدرک الوسایل ۱۳ / ۴۰۶؛ بحارالانوار ۷ / ۲۶۶.

آن است که گناهانشـان همراه با اغماض و تسامـح و به آسانی مورد محاسـبه قرار گیرد؛ نه این که اساساً گناه مورد محاسـبه و کیفر قرار نگیرد و عـدل در حق آن هـا مراعـات نشود و گناهکاران با فرمانبران یکسان شونـد. البته این نوع رفتار با انسان ها به معنای وضع شیء در غیر موضع آن نخواهد بود.

در برخی روایات نیز از خداونـد متعال درخواست می شود تا عـذاب ظالمان به حقوق آل محمّد (صـلی الله علیه و آله و سـلم) مضاعف گردد.

یَا ذَا الْعَدْلِ وَ الرَّغَائِبِ أَسْأَلُک ... أَنْ تُضَاعِفَ أَنْوَاعَ الْعَذَابِ وَ اللَّعَائِنِ بِعَدَدِ مَا فِی عِلْمِکَ عَلَی مُبْغِضِیهِم... بِعَدَدِ أَضْعَافِ أَضْعَافِ أَضْعَافِ اسْتِحْقَاقِهِمْ مِنْ عَدْلِک.(۱)

ای کسی که صاحب عدل و اموری هستی که خلق بدان رغبت دارند، از تو می خواهم... انواع عذاب و لعن را به آن میزان که در علم توست بر دشـمنان آل محمّـد مضـاعف کنی... به مقـدار چنـد برابر و چنـد برابر و چنـد برابر اسـتحقاقی که از عـدل تو دارند.

پس نتیجه این شد که عدل به جهت گستره زیادی که دارد، برخی از قسـمت های آن خیلی سختگیرانه است و از آن می توان به عـدل خاص تعبیر کرد و آن جا که از خداوند خواسـته می شود به جود و فضل و احسان برخورد کند نه به عدل، مراد عدل به معنـای سـختگیرانه است. درخواست عـذاب برای دشـمنان آل محمّـد فراتر از چنـد برابر اسـتحقاقشان نیز هرگز به معنای روا داشتن ظلم در حقّ آن ها نیست بلکه منظور این است که خداوند با آنان همچون مؤمنان به تسامح برخورد نکند.

۱- . بحارالانوار ۸۲ / ۲۷۲؛ مهج الدعوات / ۳۳۰.

خلاصه درس پنجم

 خداوند در فضل و احسان به بندگان نیز عدل را مراعات کرده است و عطای الهی عین عدل است.

 عدالت خداوند کریمانه است وعدل و فضلش همه اشیا را در بر گرفته است.

 در همه افعال خداوند مهربانی، عدل و حکمت با هم وجود دارد و کار خداوند در عین لطف، عادلانه است و در عین رعایت عدل، حکیمانه و خدشه ناپذیر است.

 گستره موضع و جایگاه اشیا وسیع است و به تناسب آن دایره عدل الهی نیز گسترده است.

 عدل همراه با محاسبه دقیق و سخت گیرانه، مایه آزردگی خاطر و عدلِ کریمانه بسیار شیرین و لذّت بخش است.

خودآزمایی

۱. ارتباط میان عدل و فضل را تبیین کنید و با توجه به معنای عدل و ظلم، جایگاه فضل را مشخّص سازید.

۲. عبارت «أشهد... عطائک عدل» را توضیح دهید.

۳. عدل و فضل پروردگار را در روزی دادن به بندگان نشان دهید.

۴. مهربانی و عدالت و حکمت الهی در کارهای خداوند را توضیح دهید.

۵. گستردگی عدل الهی را تبیین کنید.

۶. فرق جود خداوند و جود بندگان در چیست؟

۷. مراد از «سوء حساب» چیست؟

ص: ۹۳

درس ششم: سبب پیدایش اختلاف اشیا

اشاره

ص: ۹۵

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، به طور مختصر با مراحل خلقت موجودات از منظر آیات و روایات، آشنا شود و به سرّ اختلافات میان آفریدگان پی برد و جریان عدل الهی را در امر خلقت تبیین کند.

کیفیت پیدایش اشیا و سبب اختلاف آن ها

در درس های پیش، روشن شد که معنای عدل، قرار دادن هر چیزی در محل شایسته آن است. تساوی نیز یکی از مصادیق عدل است به شرط آن که به اعتبار ارزش اشیا باشد و ارزش گذاری یکسان برای اشیا با توجه به اختلاف مراتب و درجات آن ها خلاف عدل است. برای هر موجودی با توجه به مرتبه و شأنی که پیدا کرده است، حقّی ثابت می شود و عدل یعنی حکم کردن به حق. مثلاً تفاوت زن و مرد در اندام های بدنی امری بدیهی است و این اختلاف برای هر یک از آن ها اقتضای شؤونی خاص دارد. به عنوان مثال، اندام های بدنی زن متناسب با تربیت و حضانت کودک است و مرد از این شأن برخوردار نیست. همین طور، شؤون کودک با

شخص کامل به هیچ وجه یکسان نیست و نیز یک دانشمند و یک شخص عامی را نمی تون به یک چشم دید یا از یک دانشمند انتظار کاری به مانند یک شخص عامی داشت و نیز نمی توان از پیر مردی از کار افتاده انتظار کاری در شأن و اندازه یک جوان تنومند و توانمند را داشت.

امّا سخن در پیدایش اختلاف در موجودات و منشأ آن است و این که این اختلافات چه جایگاهی را برای هر شیء در میان اشیا دیگر ایجاد کرده است؟ و چگونه می توان آن جایگاه را شناخت؟

روشن است که همه موجودات از آن جهت که مخلوق خدایند، در عرض واحد قرار می گیرند و هیچ موجودی در جهت مخلوقیّت بر موجود دیگر برتری ندارد؛ یعنی هرگز نمی توان گفت موجودی در اصل خلقت برتر از موجود دیگر است؛ زیرا خلق یک انسان با خلق موجود دیگری مانند کوه و مورچه و فیل و امثال آن نسبت به علم و قدرت الهی هیچ تفاوتی ندارد. پس باید دید خداوند متعال بر چه اساسی موجودی را به صورت انسان و موجود دیگر را به صورت درخت و ... آفریده است؟

بر پایه تعالیم دینی، عامل اختلاف میان موجودات امتحان الهی است. خداوند متعال طبق سنّت خویش پس از اعطای عقل، اختیار و قدرت، مخلوقاتش را مورد ابتلاـ و آزمایش قرار می دهد. رفتار متفاوت موجودات در مقابل امتحان الهی موجب پیدایش اختلاف درجات و مراتب آن ها می شود؛ یعنی تمام موجودت اعم از جماد، نبات، حیوان، فرشته، انسان و... در ابتدای خلقت، با یکدیگر مساوی بوده اند و اختلافات پیرو امتحان ها و طبق حکمت الهی به وجود آمده است.

خلقت انسان در روایات اهل بیت (علیهم السلام) از جایگاه مهمی برخوردار است و در قرآن کریم نیز کیفیّت خلقت انسان و عوالمی که بر او گذشته، مطرح شده است. پس مناسب است جایگاه انسان با توجه به کیفیّت پیدایش و عوالمی که بر او سپری

شده است، بررسی گردد.

از نظر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) اصل همه مخلوقات اعم از موجودات اخروی و دنیوی آب است.(۱) خدای تعالی می فرماید :

وَجَعَلْنا مِنَ آلماءِ کُلَّ شَیءٍ حَیٍّ.(۲)

و ما هر چیز زنده را از آب قرار دادیم.

آیه شریفه تصریح دارد که همه موجودات زنده از آب آفریده شده اند. امام صادق (علیه السلام) هم از آب به عنوان نخستین مخلوق الهی یاد کرده و فرموده است که همه مخلوقات دیگر از آن خلق شده اند.

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ کُلَّ شَیْءٍ.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاکَ، وَ مَا هُوَ؟

قَالَ: الْمَاء.(۳)

همانا اوّلین چیزی که خدای عزّوجلّ خلق کرد، چیزی است که همه اشیا از آن خلق شده اند.

عرض کردم: فدایت گردم، آن چیز چیست؟ فرمود: آب.

در این روایت، تصریح شده است که همه موجودات از آب آفریده شده اند؛ یعنی همه موجودات اعم از سنگ، چوب، خاک و حتّی آب موجود در این دنیا، بلکه بهشت و جهنّم و فرشتگان و شیاطین، همه، از آن خلق شده اند. امام باقر (علیه السلام) نیز همین معنا را مورد تأکید قرار داده و تصریح فرموده که همه موجودات به آب منسوب اند، ولی آب به چیز دیگری منسوب نیست.

۱- . مقصود از آب در این جامایع معروفی نیست که برای رفع تشنگی از آن استفاده می کنیم.

۲- . انبیاء(۲۱) / ۳۰.

۳- . علل الشرایع ۱/ ۸۳؛ بحارالانوار ۵ / ۲۴۰.

لَکِنَّهُ کَانَ إِذْ لَا شَیْءَ غَیْرُهُ وَ خَلَقَ الشَّیْءَ الَّذِی جَمِیعُ الْأَشْیَاءِ مِنْهُ، وَ هُوَ الْمَاءُ الَّذِی خَلَقَ الْأَشْیَاءَ مِنْهُ فَجَعَلَ نَسَبَ کُلِّ شَیْءٍ إِلَی الْمَاءِ وَ لَمْ یَجْعَلْ لِلْمَاءِ نَسَباً یُضَافُ إِلَیْهِ.(۱)

لکن خدا بود هنگامی که چیزی غیر او نبود و چیزی را که همه اشیا از آن است، آفرید؛ و آن آبی است که اشیا از آن خلق شده اند. پس نسبت همه چیز را به آب قرار داد و آب را به هیچ چیزی منسوب نکرد.

با توجّه به آیه شریفه و روایاتی که در تفسیر آن آمده و نیز روایاتی که در بیان کیفیّت خلق موجودات وارد شده، معلوم می شود که آب از مادّه ای دیگر به وجود نیامده است؛ بلکه خلقت آن «لا من شیء» و بدون ماده قبلی بوده است. و چون ریشه و مادّه اصلی همه موجودات عالم دنیا و آخرت از آب است، معلوم می شود آن آب دارای ابعادی نیست که بتوان با دیده سر آن را دید و با قوّه لامسه لمسش کرد؛ زیرا برخی موجودات آفریده شده از آن بسیار لطیف تر و دقیق تر از آن هستند که بتوان آن ها را با حواس ظاهری درک کرد؛ بنابراین همه این شکل ها و صورت های غیر قابل شمارش بر روی آن ماده اولی عارض شده اند و با به هم ریختن صورت ها دوباره آن مادّه اولی ظاهر می شود. امّا این که این صورت ها و شکل های بی شمار چگونه بر آن ماده وارد شده است و کدام شکل و صورت در طول صورت دیگر قرار دارد، بحث دقیق و ظریفی است که از روایات نمی توان آن را به طور مشخّص استنباط کرد.

حال سخن در این است که آیا علم و آگاهی، قدرت و حیات و اراده و حرّیّت، رحمت و محبّت و سایر کمالات هم از همین آب به وجود آمده اند یا آن ها خلقتی جدا از خلقت آب دارند؟ از آیات قرآن کریم و روایات به روشنی، استفاده می شود که میان آب و آن کمالات سنخیّتی وجود ندارد. بر اساس برخی روایات خداوند /

۱- . کافی ۸ / ۹۴ ح ۶۷؛ بحارالانوار ۵۷ / ۹۶.

متعال غیر از خلق مادّی، خلق نوری هم دارد.

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّهَ قَبْلَ الأشْيَاء ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّهِ.(۱)

خداوند مشیّت را قبل از اشیا خلق کرد و اشیا را به مشیّت آفرید.

یا می فرمایند :

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّهَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّهِ.(۲)

خداوند مشیّت را به خود مشیّت آفرید؛ سپس اشیا را به مشیّت خلق کرد.

در این دو حدیث شریف تصریح شده که خلقت مشیت پیش از خلقت اشیای دیگر و متفاوت با آن هاست.

همچنین نور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نور عقل نیز در روایات، هرگز، مادّه خلقت اشیا معرفی نشده اند. درباره مشیّت هم روشن است که مشیّت با این که مخلوق است، امّا خلقت آن غیر از خلقت آب می باشد و می توان گفت خلقت مشیّت از نظر حقیقت با خلقت آب متفاوت است.

بنابراین، آب در ذات خود فاقد هر گونه نور و علم و عقل است؛ پس نمی توان گفت نخستین مخلوق (آب) عین علم و عقل و نور پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است؛ بلکه خلقت آب از خلقت حقایق نورانی مستقل و جداست. امّا از آن جا که یکی از حکمت های اصلی آفرینش، تکلیف و امتحان مخلوقات است و امتحان بدون داشتن نور علم و عقل ممکن نیست، خدای تعالی از ابتدای خلقتِ آب و همراه با خلقت آن علم وعقل و حیات و سایر کمالات را به آن تحمیل کرده است. خداوند متعال می فرماید :

وَ هُوَ آلَّذِی خَلَقَ آلسَّمـٰواتِ وَ الأَرضَ فِی سِتَّهِ أَیّامٍ وَ کانَ عَرْشُهُ عَلی الماءِ.(۳)

۱- . توحید صدوق / ۳۳۹؛ بحارالانوار ۴ / ۱۴۵.

۲- . توحید صدوق / ۱۴۷؛ بحارالانوار ۵۴ / ۵۶.

۳- . هود(۱۱)/ ۹.

او کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر آب بود.

بر اساس تفسیر اهل بیت (علیهم السلام) مراد از آب در این آیه شریفه، همان است که در آیه «وَجَعَلْنا مِنَ آلماءِ کُلَّ شَیءٍ حَیٍّ» آمده است . این آیه دلالت دارد که همه موجودات زنده از آب خلق شده اند و آیه مورد بحث دلالت دارد که آب همواره حامل عرش بوده است. زیرا «کان عرشه علی الماء» دلالت بر استمرار دارد. در برخی روایات تصریح شده است که مراد از عرش علم است :

الْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِی لَا یَقْدِرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ.(۱)

عرش علمی است که کسی حدّ آن را نمی داند.

و امام رضا (علیه السلام) در تفسیر (وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَهٌ)(۲) می فرماید:

الْعَرْشُ لَیْسَ هُوَ اللَّهَ وَ الْعَرْشُ اسْمُ عِلْمٍ وَ قُدْرَه.(۳)

[مراد از] عرش خدا نیست [بلکه] عرش اسم علم و قدرت است.

و امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه (وَکانَ عَرْشُهُ عَلی الماءِ) میفرماید :

إِنَّ اللَّهَ حَمَّلَ دِینَهُ وَ عِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ یَکُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جِنٌّ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَر. (۴)

همانا خداوند دین و علمش را بر آب تحمیل کرد؛ پیش از آن که آسمان، زمین، جن، انسان، خورشید یا ماه به وجود آمده باشد.

در این حدیث شریف که در تفسیر آیه وارد شده، عرش به علم و دین معنا شده است. این تفسیر نشان میدهد که آب دارای کمال علم و قدرت و اختیار و حیات

۱- . توحید صدوق/ ۳۲۷؛ بحارالانوار ۴ / ۸۹.

۲- . حاقه(۶۹)/ ۱۷.

۳- . کافی ۱ / ۱۳۰؛ بحارالانوار ۵۵ / ۱۴.

۴- . کافی ۱ / ۱۳۲؛ نور الثقلین ۲ / ۳۲۸؛ بحارالانوار ۳ / ۳۳۴.

بوده است؛ زیرا آب هم حامل علم بوده و هم حامل دین. و روشن است که دین و تـدیّن به آن، بدون قدرت و اختیار و حیات بیمعناست. همچنین در روایتی که نقل گردید تصریح شده که عرش، اسم علم و قدرت است و قدرت به معنای واقعی کلمه، با آزادی و حریّت همراه است و قـدرت و علم و آزادی نیز بـدون حیـات معنـایی ندارنـد. پس بـا توجّه به این روایت و احـادیث دیگری که در این رابطه نقل گردید، به روشـنی، از آیه شـریفه اسـتفاده میشود که آب ــ یعنی مادّه اوّلی و جوهر اساسـی همه مخلوقـات ــ در همـان حالت آب بودن ــ پیش از شـکلگیری هر موجود دیگری ــ دارای علم و قـدرت و حیات و اختیار بوده اسـت. بـا تـوجه بـه ایـن امر معنـای آیه قبلی که میگفت: «مـا همه اشـیای زنـده را از آب خلـق کردیم» روشن میگردد که هیچ موجودی را در عالم خلق نمیتوان یافت، مگر اینکه از حیات بهرهای دارد؛ زیرا ماده اصـلی همه موجودات آبی است که دارای علم و قـدرت و حیـات و اراده است. امّـا این بـدان معنـا نیست که موجودات در همه حالات به صورت یکسان از این کمالات بهرهمنـد بودهانـد. نیز نمیتـوان گفت که حیـات و علم و قـدرت و اختیـار در حقیقت ذات آب است؛ زیرا آیه شـریفه تصـریح میکند که آب حامل عرش بود. و معلوم است حامل غیر از محمول است. پس با این توضیح معلوم شد که خلقت آب با خلقت عرش یکی نبوده و آب و عرش دو مخلوق جداگانهاند و عرش به آب تحمیل شده است.

در برخی روایات آمده است که آب (مادّه اوّلی مخلوقات) ابتدا شیرین و گوارا بوده است. امام باقر (علیه السلام) میفرماید :

لَمْ یَکُنْ غَیْرَ الْمَاءِ خَلْقٌ وَ الْمَاءُ یَوْمَئِذٍ عَذْبٌ فُرَات. (۱)

غیر از آب آفریدهای نبود و آب در آن هنگام شیرین و گوارا بود.

ولی در برخی دیگر دارد که خداوند متعال از همان ابتدا دو آب خلق کرد: یکی

۱- . مستدرک الوسائل ۹ / ۳۳۵؛ تفسیر عیّاشی ۱ / ۱۸۶؛ تفسیر قمی ۲ / ۶۹؛ بحارالانوار ۵۴ / ۸۶.

شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ :

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی خَلَقَ الْمَاءَ بَحْرَیْنِ: أَحَدُهُمَا عَذْبٌ وَ الْآخَرُ مِلْحٌ. (۱)

همانا خدای تبارک و تعالی آب را [به صورت] دو دریا آفرید: یکی گوارا و دیگری شور.

روشن است که مقصود از شیرینی و شوری و تلخی آن آب نیز شوری و شیرینی و تلخی محسوس این دنیا نیست بلکه امر دیگری است که به جهاتی خاص از آن به شیرینی و تلخی و شوری تعبیر شده است همانطور که از ماده اولی به جهت سَیَلان و جریان داشتن به آب تعبیر گردیده است.

بنابر آنچه گذشت مخلوق اوّل و مادّه اصلی همه اشیا آب شیرین و گوارا بوده است. خداوند متعال به آن آب علم و قدرت و اختیار و حیات و دین عطا فرمود و آن را مورد امتحان و تکلیف قرار داد و نتیجه امتحان سبب تقسیم آب به گوارا و شیرین و شور و تلخ شد. و ممکن است این تقسیم به علم سابق خداوند صورت گرفته باشد.

امّا از آن جا که کارهای خدای تعالی حکیمانه است و هیچ گاه بیحکمت کاری را انجام نمیدهد، میتوان گفت خداوند از میان این دو به آنچه حکیمانهتر است، عمل کرده است؛ یعنی اوّل آبی شیرین و گوارا خلق کرده و به آن علم و قدرت و حیات و اختیار عطا کرده، سپس آن را امتحان کرده و آن آب را در نتیجه امتحان به دو قسم شیرین و گوارا و تلخ و شور تقسیم کرده است. البته شیرینی و گوارایی و همینطور تلخی و شوری هم یکسان نبوده و میتوان گفت هر کدام از آن دو نیز مراتبی بس فراوان پیدا کردهاند.

بنابراین یکی از تفاوتهای مهم در موجودات و اجزای جوهر اصلی آنها ـ یعنی آب ـ از همین اطاعت و عصیان ناشی شده است. به تصریح امام (علیه السلام) اهل

۱- . علل الشرایع ۱/ ۸۳؛ بحارالانوار ۵ / ۲۴۰.

طاعت و بهشت از آب گوارا و شیرین و عاصیان و جهنّم از آب شور و تلخ آفریده شده‌اند. خداوند متعال به آب گوارا نظر کرد و فرمود :

فِیکَ بَرَکَتِی وَ رَحْمَتِی وَ مِنْکَ أخْلُقُ أَهْلَ طَاعَتِی وَ جَنَّتِی. ثُمَّ نَظَرَ إِلَی الْآخَرِ فَقَالَ... عَلَیْکَ لَعْنَتِی وَ مِنْکَ أَخْلُقُ أَهْلَ مَعْصِیَتِی وَ مَنْ أَسْکَنْتُهُ نَارِی. (۱)

برکت و رحمتم در توست و اهل طاعت و بهشتم را از تو خلق میکنم.

سپس به دیگری نظر کرد و فرمود: لعنت من بر تو باد. اهل معصیتم و هر کس را که در آتش جای خواهم داد از تو میآفرینم.

امام باقر (علیه السلام) میفرماید :

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَنْ أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَ کَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِینَهِ الْجَنَّه. (۲)

خداوند خلایق را آفرید و آن را که دوست داشت از آنچه دوست میداشت، خلق کرد و آنچه را دوست داشت، از طینت بهشت آفرید.

بدیهی است محبّت خداوند متعال به چیزی به خاطر خصوصیت ذاتی آن شیء نیست بلکه به جهت نزدیکی و تقرّب آن به خداست و نزدیکی و تقرّب نیز تنها با اطاعت و عبودیّت حاصل میشود.

پس روشن شد که همه موجودات اعم از انسانها، پریان، فرشتگان، بهشت، جهنّم، آسمانها و زمین همه از آب خلق شده‌اند و یک تفاوت اساسی میان آنها مراتب و درجات گوارایی، شیرینی، شوری و تلخی است که آن هم ناشی از درجات و مراتب اطاعت و عصیان آنهاست. پس از آنکه اجزاء مختلف آب بر حسب نتیجه امتحان خود درجات مختلفی پیدا کردند، از این آب طینتهای مختلف به وجود آمد و ارواح و ابدان مؤمنان از آب شیرین و طینت علّیّن و مراتب پایین آن

۱- . علل الشرایع ۱/ ۸۳؛ بحارالانور ۵ / ۲۴۰.

۲- . کافی ۲ / ۱۰؛ بصائر الدرجات / ۸۰.

خلق شدنـد و ارواح و ابـدان کافران از طینت سـجّین آفریـده شدنـد. امام زین العابدین (علیه السـلام) به این امر تذکّر میدهد و میفرماید :

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ النَّبِیِّینَ مِنْ طِینَهِ عِلِّیِّینَ قُلُوبَهُمْ وَ أَبْدَانَهُمْ وَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ تِلْکَ الطِّینَهِ وَ جَعَلَ خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ دُونِ ذَلِکَ وَ خَلَقَ الْکُفَّارَ مِنْ طِینَهِ سِجِّینٍ قُلُوبَهُمْ وَ أَبْدَانَهُم. (۱)

همانا خدای عزّوجلّ روح و بدن پیامبران را از طینت علّیین آفرید و روح مؤمنان را هم از همین طینت خلق کرد و بدنشان را از مرتبه پایین آن آفرید. روح و بدن کافران را هم از طینت سجّین خلق کرد.

در روایات دیگری، ضـمن اشاره به این مضـمون، به روشـنی، بیان شـده است که هر چنـد مادّه خلقت ارواح با ابدان در جوهر اصلی، یعنی آب مشترک است، ولی از نظر عوارض با هم متفاوتاند. (۲)

ابتلاء و امتحان در مراحل بعـد و عوالم پیش از عالم دنیا نیز ادامه پیدا کرد و در هر مرحله در نتیجه آزمونها، تأثیراتی جدّی در اختلاف درجات خلق ایجاد باشد. عبداللهبن سنان میگوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم :

فدایت شوم، من بعضـی از دوسـتانمان را میبینم که سبکسر و تندخو و بیپروا هستند و از این سخت ناراحتم و برخی از مخالفان را میبینم که خوشروشاند.

حضرت فرمود: نگو «خوشروشاند (=حسن السمت)»؛ زیرا «سَمت» جهت راه را میگویند. بگو: خوشسیما هستند.

او میگوید: گفتم: بعضی از مخالفان را میبینم که خوشسیما و بردبارند و از این جهت هم ناراحت میشوم.

۱- . کافی ۲ / ۲ و ر.ک:بحارالانورا ۵ / ۲۳۹؛ علل الشرایع / ۸۲.

۲- . بحارالانوار ۲۵ / ۱۰.

حضرت فرمود: از سبک سری و تندخویی دوستان و خوش سیما بودن مخالفان ناراحت مباش. همانا خداوند متعال وقتی خواست آدم (علیه السلام) را خلق کند، دو طینت را آفرید و آن دو را از هم جدا کرد و به اصحاب یمین فرمود: به اذن من خلق شوید. پس خلقی به صورت ذرّههای ریز به وجود آمدند که حرکت میکردند. به اهل شمال هم فرمود: به اذن من خلق شوید. پس آنها هم به اندازه ذرّههای ریز پدید آمدند که حرکت میکردند.

آن گاه آتشی برای آنها افروخت و فرمود: به اذن من داخل آتش شوید. نخستین کسی که وارد آن شد محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و به دنبال او رسولان اولوالعزم و اوصیاء و پیروانشان داخل شدند.

آنگاه به اصحاب شمال فرمود: به اذن من وارد آتش شوید.

گفتند: پروردگارا! ما را آفریدی تا بسوزانی؟ و از دستور خدا سرپیچی کردند.

پس به اصحاب یمین فرمود: به اذن من از آتش بیرون آیید. آتش در آنها هیچ اثری نگذاشته بود. وقتی اصحاب شمال آنان را دیدند، گفتند : پروردگارا! دوستانمان را میبینیم که سالم از آتش بیرون آمدند؛ از حکم قبلی درباره ما صرف نظر کن و ما را دوباره امر به دخول در آتش کن.

خداوند فرمود: از حکم شما صرف نظر کردم، پس داخل آتش شوید. وقتی نزدیک آتش شدند و شعله آتش به آنها رسید، به عقب برگشتند و گفتند: پروردگارا! ما تحمّل سوخته شدن را نداریم. و از اجرای دستور الهی سرپیچی کردند.

خدای تعالی برای بار سوم آنها را به دخول در آتش امر کرد. باز هم معصیت کردند و برگشتند. اصحاب یمین را هم سه بار امر فرمود و در هر سه بار، داخل آتش شدند و سالم بیرون آمدند.

بعد از همه اینها خدای تعالی همه را به اذن خود تبدیل به گل کرد و از آنها آدم را آفرید.

امام (علیه السلام) فرمود: ... سبکسری و تندخویی که در دوستانت میبینی، از آمیخته شدن با اصحاب شمال به آنها رسیده است و حسن سیما و وقار که در مخالفان میبینی، از اصحاب یمین به آنها رسیده است.

در این روایت، از دو طینت سخن به میان آمده که بر اساس روایات، این دو دستگی نیز به دنبال امتحان ایجاد شده است. (۱) سپس خداوند

این دو گروه را بار دیگر امتحان کرد و اصحاب یمین از این آزمون سر بلند بیرون آمدند. بر اساس روایت فوق، خداوند جهت آزمایش مجدّد خلایق در این دنیا، طینتهای دو گروه مذکور را با هم آمیخته است.

در روایتی دیگر که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده، اختلاف آدمیان به سبب اختلاف خاکهایی برشمرده شده که هنگام خلقت حضرت آدم از زمین گرفته شده است. (۲) بر اساس آنچه گفته شد، اختلاف

خاکها نیز در نتیجه امتحان پدید آمده است.

و در روایتی دیگر آمده است:

فَمَا كَانَ مِنَ النَّاسِ مِنْ جَمَالٍ وَ حُسْنِ خَلْقٍ فَهُوَ مِنَ الْحَوْرَاءِ وَ مَا كَانَ فِيهِمْ مِنْ سُوءِ الْخَلْقِ فَمِنْ بِنْتِ الْجَانِّ. (۳)

آنچه از زیبایی و حسن خلق در انسانها یافت میشود، از ناحیه حوریهای است [که یکی از فرزندان حضرت آدم با او ازدواج کرد] و آنچه از سوء خلق دیده میشود، از ناحیه دختر جنی است [که فرزند دیگر حضرت آدم با او ازدواج کرد].

تکثیر نسل از طریق حوریه یا دختر جنّی نیز تقدیری متأثّر از آزمونهای قبلی بوده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره اختلاف مردم میفرماید:

۱- . ر.ک: تفسیر عیّاشی ۱ / ۱۸۶؛ تفسیر قمی ۲ / ۶۹.

۲- . بحارالانوار ۱۵ / ۳۲ و ر.ک: بحارالانوار ۵ / ۲۳۹.

۳- . مستدرک الوسائل ۱۴ / ۳۶۲؛ علل الشرایع ۱/ ۱۰۳؛ بحارالانوار ۱۱ / ۲۳۶.

إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِئُ طِينِهِمْ وَ ذَلِکَ أَنَّهُمْ کَانُوا فِلْقَةً مِنْ سَبَخِ أَرْضٍ وَ عَذْبِهَا وَ حَزْنِ تُرْبَةٍ وَ سَهْلِهَا، فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَقَارَبُونَ وَ عَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهِمْ يَتَفَاوَتُونَ؛ فَتَامُّ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعَقْلِ وَ مَادُّ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهِمَّةِ وَ زَاکِی الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّبْرِ وَ مَعْرُوفُ الضَّرِيبَةِ مُنْکَرُ الْجَلِيبَةِ وَ تَائِهُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللُّبِّ وَ طَلِيقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ. (۱)

اختلاف انسانها از مبادی طینتشان است؛ زیرا آنان قطعهای از زمین شور و شیرین و سخت و سست بودهاند بر حسب نزدیک بودن خاکشان با هم نزدیکاند و به دوری خاکشان از هم تفاوت پیدا میکنند. برخی خوشمنظر اما کمخردند و برخی بلند قامت ولی کمهمّتاند و برخی پاکیزه عمل اما بدمنظرند و برخی قد کوتاه اما خوشفکرند. برخی طبیعتی خوب دارند، اما کارهای بدی از آنها سر میزند و برخی قلبشان حیران و افکارشان پراکنده است و برخی سخنورند و قلبی قوی دارند.

تأثیر طینت و خمیر مایه خلقت انسانها در صفات ظاهری و باطنی و اعمال و کردارشان از نظر روایات اهل بیت (علیهم السلام) امری مسلّم است. استاد معارف الهی، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (قدس سّره) میفرماید :

بعد از تحقّق طاعت و عصیان در مرتبه عرض ولایت بر اشیا، اختلاف در آنها پدید آمد و برخی خوب و مرغوب و بعضی پست و نامرغوب و برخی پاکیزه و برخی خبیث شدند و آثار متفاوت در آنها بوجود آمد.

ایشان در جای دیگر مینویسد :

ثمّ لمکان اختلاط الإنسان المخلوق کالذرّ یولد الکافر من المؤمن و المؤمن من الکافر و لمکان اختلاط الطینتین باللّطخ و المسحه یتولّد المؤمنون بالصوره القبیحه المنکره و یتولّد الکافر بصوره جمیله و یظهر من المؤمنین الأخلاق السیّئه و من الکفّار الأخلاق الجمیله. (۲)

۱- . نهج البلاغه / ۳۵۴؛ بحارالانوار ۶۴/ ۹۴.

۲- .معرف القرآن، نسخه صدر زاده / ص ۵۹۰

سپس به جهت اختلاط انسان ذرّی، کافر از مؤمن و مؤمن از کافر به دنیا میآید. و به جهت اختلاط طینت طیّب با خبیث _ که به واسطه آغشتهشدن و تماس آن دو با همدیگر حاصل شد، _ مؤمنان با صورتی زشت و منکر متولّد میشوند و کافران با صورتی زیبا به دنیا میآیند. و از مؤمنان اخلاق بد و از کافران اخلاق خوب هویدا میشود.

حاصل آنکه خدای تعالی به اقتضای عدل خویش همه خلایق را در اوّلین مرحله خلقت، در عرض واحد و مساوی یکدیگر خلق کرده است. امتحانات الهی در هر مرحله، سبب بروز اختلاف درجات و مراتب مخلوقات شده است؛ یعنی همه موجودات در به وجود آمدن جایگاه و مرتبه خود نقشی اساسی داشتهاند در نتیجه، پس از پیدایش درجات مختلف، عدل خدا ایجاب میکند که هر موجودی را در جایگاه لایق آن قرار دهد و طبق آنچه خود موجودات کسب کردهاند، با آنها رفتار کند.

البته خدای تعالی میتوانست با یک امتحان جایگاه ابدی هر موجودی را تعیین فرماید؛ امّا به لطف و احسان خویش فرصتهای متعدّدی برای خلایق ایجاد کرد تا برخی از آنان که در امتحانات قبلی مردود شده بودند، با قدرت و حسن اختیار به راه صواب باز گردند و این دنیا نیز مهلتی دیگر برای کسب سعادت و رستگاری شود.

نکته مهم دیگری که درباره اختلافات موجود در اشیا در خور توجه است دو قسمت شدن آب در اولین امتحان است. آیا ممکن نبود خداوند متعال از ابتدا با توجه به مراتب و درجات مختلف اطاعت و عصیان تقسیمات بیشماری در آن آب ایجاد کند و هر قسمت را به صورت خاصی درآورد؟ در پاسخ باید گفت که هرچند این امر ممکن است امّا شاید فهم بروز اختلافات بسیار فراوان به سبب یک امتحان مشکل باشد. بدین روی خدای متعال بر اساس حکمت خویش امتحانهای متعددی گرفته و به تدریج تغییرات و اختلافاتی در خلق ایجاد کرده است تا سبب این اختلافات به روشنی قابل فهم گردد. چنان که میان انسانها نیز همین امر مرسوم

است و معلم در مراحـل مختلف، امتحانهـای متعـدّدی از دانشـآموزان میگیرد و در هر مرحله امتیازات و نمراتی در نظر میگیرد. البته تعیین دفعـات و نوع امتحـان و نیز امتیـاز هر امتحان از سوی مربیان صورت میگیرد و وظیفه دانشآموزان تنها پاسـخ دادن به سؤالاـت است. در امر خلقت نیز تعـداد امتحانهـا و تکـالیف و امتیـاز هر یـک از آنها و نیز نوع اختلافات از سوی خـدا تعیین و تقدیر میشود و خلق پس از امتحان نتیجه تلاش خود را کسب میکنند.

خلاصه درس ششم

 همه موجودات در اوّلین مرتبه خلقت با یکدیگر مساوی بودند.

 عکس العمل های متفاوت در برابر امتحان الهی موجب پیدایش درجات مختلف در موجودات شده است.

 اصل همه مخلوقات آب است.

 به جهت تکلیف و امتحان موجودات، همراه با خلق آب، علم و قدرت و حیات بر آن حمل شده است.

 آب در ابتـدای خلقت، شـیرین و گوارا بوده و پس از امتحـان، متنـاسب بـا اطـاعت و عصـیان به دو قسم گوارا و شور و تلخ تقسیم شده است.

 در مرحله بعـد، طینت مؤمنـان از آب گوارا و طینت کـافران از آب شور و تلـخ آفریـده شـده است. امتحان و تکلیف در این مرحله نیز تأثیراتی بر طینت ها داشته است.

 خداونـد در مراحل بعـد به ترتیب، روح و بدن مؤمنان را از طینت علّیّین و پایین تر از علّیّین و روح و بدن کافران را از طینت سجّین خلق کرده است.

 جهت آزمایش مجدّد خلایق در این دنیا، طینت های دو گروه با هم خلط شده اند.

 در برخی روایـات، علّت اختلاف مردم اختلاف خـاک هـای آن هـا بیان شـده که اختلاف خاک ها نیز ناشـی از اطاعت و عصیان آن ها بوده است.

 گاهی نیز اختلاف بین مردم به حوریّه یا دختر جنّی که با هر یک از فرزنـدان آدم ازدواج کرده انـد، نسـبت داده شده است. در این مورد نیز تقدیر این ازدواج هابه سبب آزمون های قبلی بوده است.

خودآزمایی

۱. جوهر اصلی خلقت چیست؟

۲. عبارت (وَکانَ عَرْشُهُ عَلی الماءِ) را تفسیر کنید.

۳. منشأ اختلاف درجات اشیا را بنویسید.

۴. روح و بدن مؤمنان و روح و بدن کافران از چه چیزی آفریده شده اند.

۵. رفتارهای ناشایست مؤمنانی که از طینت علّیین هستند، از چه عاملی نشئت می گیرد.

ص: ۱۱۱

درس هفتم: مراتب و جایگاه های موجودات و امکان تغییر در آن ها

اشاره

ص: ۱۱۳

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، بتواند با استفاده از آیات و روایات تغییر و تبدیل در مراتب، درجات و ذات اشیا را اثبات کند؛ با نظریّه های مخالف در این باره، آشنا شود و با تکیه بر تعالیم وحی، به نقد و بررسی آن ها بپردازد.

آثار طینت ها و تأثیر آن ها در کردار انسان ها

در درس پیش بیان شد که بسیاری از امور ظاهری و باطنی انسان ها در عوالم پیشین قبل از آن که قدم به این دنیا بگذارند، به دست خود آن ها رقم خورده است و هر انسانی با کوله باری پر و پیشینه ای بسیار درازدامن به دنیا قدم گذاشته و ریشه ها و زمینه های بسیاری از اعمال و کردار و صفات ظاهری و باطنی خویش را در آن عوالم درست کرده است؛ ولی هیچ کدام از این ها بدان معنا نیست که پرونده انسان ها در آن عوالم بسته شده و تکلیف و امتحان خاتمه یافته است؛ بلکه مسلّم است که در این دنیا نیز ابتلاء و امتحان وجود دارد و تکلیف برقرار است. پس پرونده باز است و تغییر و تبدیل در آن راه دارد.

ولی این نکته را هم نبایـد فراموش کرد که هر عملی از هر انسانی در هر جایی سـر بزنـد، آثاری خواهد داشت که در آینده او نقش دارد. اعمال و رفتارهای سابق از این عالم هم از این امر مسـتثنی نیست و خداوند متعال طینت انسان ها را بر اساس اعمال و کردار آن ها سرشته است.

مرحوم میرزا مهـدی اصـفهانی (قـدس سِّره) تـأثیر این زمینه ها را در افعال عباد با مثالی این گونه بیان می کنـد که وقتی انسان بـدن خویش را با آتش می سوزانـد، روشن است که سوزانـدن اثر آتش است؛ ولی چون اثر آتش با توجّه به قـدرت انسان بر جلوگیری از آن در بدن او تحقّق پیدا می کند، پس او مؤاخذه و عذاب می شود. وی تصـریح می کند که آثار سوء بدی ها و زشتی ها همه به زمینه ها و دواعی مستندند، نه به قدرت انسان؛ ولی چون قدرت بر منع در انسان وجود دارد، پس عذاب فاعل اشکالی نخواهد داشت.(۱)

ایشان در جای دیگر می نویسد :

و نیز در مرتبه اخـذ عهـد و میثاق در عالم ارواح قبل از ابدان و در عالمی که ارواح با ابدان بودند، اطاعت و معصـیت از آن ها سر زد و بعـد از آن بر انسـان هـا عَرَض ها و خصوصـیّاتی به خاطر این اطاعت و عصـیان عارض گردیـد که این ویژگی ها هم سنـخ خود را طالب بود و دوست داشت. و بدین ترتیب، زمینه ها و دواعی به افعال عباد در خود آن ها پدید آمد. و این مطلب با توجه به تأثیر آتش در سوزاندن و آب در خنک نمودن و تمایل افراد فاسد و شرور به اعمال بد و زشت و تمایل طبیعی افراد نیک به اعمال خوب معلوم است.(۲)

بـدیهی است که قدرت انسان همواره بر همه عوامل تأثیرگذار در ایمان و اخلاق حاکم است. طینت ها که در عوالم قبل رنگ گرفته و مختلف شده اند، زمینه و اقتضایی بیش نیستند و انسان با توجه به قدرت و اختیار خویش توانایی غلبه بر آن

۱- . معارف القرآن / ۵۸۵.

۲- . معارف القرآن / ۵۸۱.

را دارد؛ یعنی بـا وجود این زمینه هـا باز هم قـدرت بر خیر از هیـچ مکلّفی گرفته نشـده است. بنابراین، اوّلاً اختلاف طینت ها و درجـات اشـخاص نتیجه اعمـال خود آن ها در برابر امتحانات الهی است و ثانیاً این اختلاف ها زمینه و اقتضایی بیش نیسـتند و قدرت انسان بر آن ها حاکم است؛ پس آثار سوء ناشی از این اختلافات نیز متوجه خود انسان است.

یکی از اهـداف مهم تـداوم تکلیف و امتحان و حرّیّت و آزادی در انتخاب، آن است که انسان بتواند سابقه بد خود را اصـلاح کندو اگر سابقه ای خوب داشت آن را حفظ کند. کسـی که سابقه خوبی نداشـته و سرشـتش خوب نهاده نشده و نیز کسی که اعمال بـد او را احاطه نموده و تاریکی بر او غلبه کرده است، بایـد زحمت بیشتری بکشد و با تلاش و کوشـش فراوان علاوه بر این که پرده های معاصـی و تاریکی های گناهان خویش را کنار می زند، به تدریج، نور و روشنایی را در خود افزایش دهد تا بتوانـد در سایه آن راه راست را بر خود روشن نماید و ادامه مسـیر برای او سـهل و آسان گردد. و البته هر کس اراده کند، می توانـد. همچنین هر کس برای پاکسازی پرونـده خود پیش قدم شود و کمر همّت ببندد، خدای تعالی هم او را در این راه یاری می کند و نور امید را در دل او روشن و قدم به قدم با او همراهی می نماید.

مسلماً کسی هم که سابقه خوبی دارد، نباید مغرور شود و باید با دلی امیدوار، همراه با ترس و خوف به راه راست ادامه دهد و هیچ گاه از شیطان و ایادی او غافل نباشد و با احتیاط کامل، رو به سوی هدفی عالی و آینده ای روشن در حرکت باشد.

چنین کسـی هر گاه انـدکی انحراف پیـدا کرد، باید به سـرعت به راه برگردد و هیچ گاه به خود اجازه ندهد که راه منحرف را ادامه دهد.

بـا این بیـان، روشن گردیـد که اگر چه طینت و سـرشت و خمیرمـایه ای که به واسـطه اطاعت و عصـیان سابق برای انسان ها از سوی خدای تعالی تقدیر شده است و هر طینتی آثاری مخصوص به خود دارد، ولی با وجود این انسان می تواند مانع بروز و

تحقّق آن آثار از آن طینت ها گردد. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (قدس سرّه) این مطلب را چنین بیان کرده است :

خدای تعالی قدرت بر تغییر طینت های خبیث و رفع شقاوت از آن ها را دارد؛ زیراکه اختلاف آن ها به اعراض است، و چون می تواند آن ها را در همان حال نگه دارد، پس با فضل و احسان شگفت آور خویش برای هر یک از انسان ها منزلی در بهشت و منزلی در جهنّم خلق فرمود و آن ها که معصیت می کنند، از خانه بهشتی خویش محروم می شوند و مؤمنان وارث آن ها می شوند و کافران هم وارث خانه های مؤمنان در جهنّم می شوند....(۱)

مبانی فلسفه و عرفان و عدم امکان تغییر در نظام آفرینش

پس بر اساس تعالیم دینی، روشن است که منشأ اختلافات در اشیا، اختیار و انتخاب آن ها در برابر تکالیف الهی بوده است. امّا برخی معتقدند منشأ اختلافات و تفاوت ها اقتضای ذاتی اشیا و لازمه نظام علّت و معلول است(۲) و بر این اساس

قائل اند که جایگاه هر شیء ثابت است و هیچ تغییری در آن راه ندارد. بیت زیر از شیخ محمود شبستری هم به این سخن نظر دارد :

اگر یک ذرّه را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

لاهیجی در شرح این بیت می نویسد :

چون به مقتضای علم ازلی ترتّب موجودات بر یکدیگر به طریق تأثیر و تأثر و علیّت و معلولیّت واقع است و هر چه در مراتب موجودات می بینی، نسبت به ما فوق خود معلولیتی و مربوبیّتی دارد و نسبت به ما تحت خود علیّتی و ربوبیّتی، چنانچه علّیت و ربوبیّت من کلّ الوجوه غیر حضرت الوهیّت را نیست و معلولیّت و مربوبیّت مطلق غیر از انسان را نیست. پس اگر فرض کنند که یک ذرّه از این عالم منعدم گردد، به انعدام ذره، انعدام

۱- . معارف القرآن / ۸۲۳.

۲- . عدل الهی/ ۱۰۲.

جمیع عالم لازم آید؛ زیرا عدم معلول واحد ــ چنانچه گفته اند ــ مستلزم عدم تمام علل و معلولات است.

دیگر آن که حقیقت یک ذره و مجموع عالم شیئی واحد است. اگر بالفرض، حقیقت ذره معدوم شود، همه عالم معدوم گردد.

دیگر آن که مجموع اجزاء عالم را به ترتیبی که واقع است، وضعی خاص است. و هرگاه که یک ذره را از جای خود برگیرند، آن وضع نماند و ترتیب عالم که واقع بود، مختلّ گردد پس همه عالم خلل یافته شود.(۱)

مرحوم میرداماد می نویسد :

فالصور النوعیّه فائضه عن بارئها مختلفه و إنّما انتهاؤها و استنادها إلی عنایه الباری الوهّاب، فهو سبحانه باختیاره الحقّ یهبها للموادّ المستحقّه حسبما تستوهب و تسأل بلسان الاستعداد. فالفعّال المختار لایختار إلّا باستحقاق مخصّص و لایفعل إلّا بحکمه من حجّه.(۲)

صورت های نوعیّه با اختلاف هایی که دارند، از سوی خالق آن ها به اشیا می رسند و همه آن ها به عنایت خالق بخشنده منتهی و مستند می شوند. پس خداوند سبحانه به اختیار حقّ خویش آن صور نوعی را به موادّی که مستحقّ آن ها هستند می بخشد و این بخشش بر اساس درخواست آن ها به زبان استعدادشان است. پس خدای فاعل مختار چیزی را اختیار نمی کند جز این که استحقاقی در میان باشد تا مرجّح و مخصّص اختیار او گردد و فعلی را انجام نمی دهد جز این که حکمتی داشته باشد که از روی حجّت باشد.

مرحوم ملاصالح مازندرانی هم دراین باره می نویسد:

وهاهنا سؤال مشهور و هو أنّه لِمَ لم یخلقهم سواء؟ و ما الباعث علی هذا التفاوت و ما المصلحه فیه؟ فأجاب عنه الأشاعره بأنّه فاعل مختار یفعل فی

۱- . شرح گلشن راز / ۱۲۴و ۱۲۵.

۲- . مصنّفات میرداماد ۱ / ۷۳.

ملکه مایشاء ویحکم مایرید لایسأل عمّا یفعل وهم یسألون.

وأجاب بعض الحکماء بأنّ هذا التفاوت للتفاوت فی القابلیّه والقابلیّه شرط فی الإفاضه.

وهذا إلی الإیجاب أقرب و من ظاهر الشریعه أبعد.

وأجاب بعض آخر منهم بأنّه لمصلحه نظام الکلّ الّذی لانظام أکمل منه لأنّه لو خلق کلّ فرد علی الوجه الأکمل بالنسبه إلیه وحده لفات نظام الکلّ من حیث هو کلّ بل فات نظام کلّ فرد أیضاً. مثلاً لو جعل کلّ فرد فاضلاً عاملاً لما انتظم المصالح الجزئیّه الّتی لابدّ فی مزاولتها خسّه. والحقّ أنّ لهذا التفاوت بواعث ومصالح جمّه والعقول الناقصه قاصره من معرفه تفاصیلها.(۱)

این جا سؤالی مشهور وجود دارد و آن این که چرا خداوند همه مخلوقات را یکسان خلق نکرده است؟ هدف و مصلحت این تفاوت چیست؟

اشاعره به این سؤال چنین پاسخ داده اند که خداوند فاعل مختار است و در ملک خویش هر آنچه بخواهد، می کند و آنچه اراده کند، حکم می نماید و از آنچه می کند، سؤال نمی شود و این بندگان اند که از کارهای خویش سؤال می شوند.

و برخی از حکما جواب داده اند که تفاوت اشیا به تفاوت در قابلیّت آن ها بر می گردد و قابلیّت، شرطِ افاضه است.

و این نظریه به ایجاب در فعل جبر نزدیک تر و از ظاهر شریعت دورتر است.

و بعضی دیگراز حکما پاسخ داده اند که این اختلاف به صلاح نظام همه موجودات است که نظامی کامل تر از آن وجود ندارد، زیرا اگر هر فرد به تنهایی و با توجه به خودش کامل تر خلق شود، نظام کلّی از بین می رود،

۱- . شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی ۱ / ۴۶.

بلکه با نابودی نظام کلّی نظام هر یک از افراد هم از بین می رود. مثلاً اگر همه افراد جامعه عالم و فاضل باشند، مصالح جزئی که یادگیری و عمل به آن ها فرو مایگی می آورد، شکل نمی گیرد.

و حق آن است که تفاوت بین موجودات اهداف و مصالح عمومی دارد و عقل های ناقص از شناخت تفصیلی آن ها کوتاه هستند.

در کتاب عدل الهی می خوانیم :

اختلاف ها و تفاوت هایی که مجموعه جهان را به صورت یک تابلوی کامل و زیبا در آورده است، اختلاف های ذاتی است. پُست ها و موقعیّت هایی که در آفرینش برای موجودات، معیّن شده است، مانند پُست های اجتماعی نیست که قابل تبدیل و تغییر باشند...

این که جمادات، رشد و درک ندارند و گیاهان رشد دارند و درک ندارند و حیوان، هم رشد دارد و هم درک دارد، ذاتی مرتبه وجود جماد و نبات و حیوان است(۱) ؛ نه آن که همه اوّل یکسان بوده اند و بعد آفریدگار به یکی

خاصیّت درک و رشد را داده است و به دیگر هیچ کدام را نداده است. و به سومی یکی را داده و یکی را نداده است....

خدا اشیا را آفریده است و آن ها ذاتاً اختلاف دارند.(۲)

به نظر می رسد که ذاتی بودن اختلاف اشیا بر اساس مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، دچار مشکل اساسی است؛ زیرا ماهیّتی که در خارج عینیّتی ندارد و اعتباری بیش نیست، چگونه می تواند منشأ اختلافات واقعی اشیا در خارج و حقیقت باشد؟! اشکال دیگری که به نظر می رسد نسبت به اصالت وجود و ماهیّت عمومیّت داشته باشد، این است که ماهیّت اشیا ذاتی آن هاست و ذاتی

۱- . آیا واقعاً جماد و نبات وحیوان درک و شعور ندارند یا آن ها هم مانند موجودات دیگر ادراک و شعوردارند، ولی ما انسان ها از کیفیّت شعور و ادراک آن ها اطّلاعی نداریم. صریح آیات و روایات حاکی از وجودادراک و شعور در همه موجودات است، اعم از جماد و نبات و حیوانات.

۲- . عدل الهی / ۱۴۶ _ ۱۴۷.

شیء به هیچ وجه تغییر نمی کند؛ زیرا تغییر در ذات موجب انقلاب ذات می شود. در صورتی که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) چنین امر ثابتی که هیچ گونه تغییر و تبدیل در آن ممکن نباشد، وجود ندارد؛ بلکه بر اساس مطالب پیشین و به تصریح قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) تکلیف و امتحان ادامه دارد و اطاعت و عصیان در تغییر درجات اشیا و حتّی تبدیل طینت آن ها تأثیر فراوانی دارد. خداوند متعال در مورد گروهی از بنی اسرائیل که به مخالفت با امر الهی در روز شنبه به صید ماهی پرداختند، می فرماید:

فَقُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَهً خاسِئِ_ینَ.(۱)

به آنان گفتیم به صورت بوزینه های طرد شده در آیید.

و در آیه ای دیگر از مسخ انسان ها به صورت بوزینه و خوک خبر می دهد و می فرماید :

هَلْ أُنَبِّئُ_کُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِکَ مَثُوبَهً عِنْدَ آللهِ مَنْ لَعَنَهُ آللهُ وَ غَضِبَ عَلَیْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ آلقِرَدَهَ وَ الخَنازِیرَ.(۲)

بگو آیا شما را از کسانی که موقعیّت و پاداششان نزد خدا بدتر از این است، باخبر کنم: کسانی که خدا از رحمت خود دورشان ساخته و بر آنان خشم گرفته و از آن ها، میمون ها و خوک هایی پدید آورده است.

تبدیل عصای حضرت موسی به مار و تبدیل مجدد آن به عصا هم نمونه ای دیگر از نص قرآن کریم است. در روایات معصومان (علیهم السلام) نیز نمونه های فراوانی از این تغییر و تبدیل ها دیده می شود. علی بن یقطین می گوید :

اسْ_تَدْعَی الرَّشِ_یدُ رَجُلًا یُبْطِلُ بِهِ أَمْرَ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ (علیهما السلام) وَ یَقْطَعُهُ وَ یُخْجِلُهُ فِی الْمجْلِسِ. فَانْتُدِبَ لَهُ رَجُلٌ مُعَزِّمٌ. فَلَمَّا أُحْضِرَتِ الْمَائِدَهُ عَمِلَ

۱- . بقره(۲) / ۶۵ و ر.ک: اعراف(۷) / ۱۶۶.

۲- . مائده(۵) / ۶۰.

نَامُوساً عَلَى الْخُبْزِ فَكَانَ كُلَّمَا رَامَ خَادِمُ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) تَنَاوُلَ رَغِيفٍ مِنَ الْخُبْزِ طَارَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ اسْتَفَزَّ هَارُونَ الْفَرَحُ وَ الضَّحِكُ لِذَلِكَ فَلَمْ يَلْبَثْ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) أَنْ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى أَسَدٍ مُصَوَّرٍ عَلَى بَعْضِ السُّتُورِ فَقَالَ لَهُ: يَا أَسَدَ اللَّهِ خُذْ عَدُوَّ اللَّهِ. قَالَ: فَوَثَبَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ كَأَعْظَمِ مَا يَكُونُ مِنَ السِّبَاعِ فَافْتَرَسَتْ ذَلِكَ الْمُعَزِّمَ فَخَرَّ هَارُونُ وَ نُدَمَاؤُهُ عَلَى وُجُوهِهِمْ مَغْشِيّاً عَلَيْهِمْ وَ طَارَتْ عُقُولُهُمْ خَوْفاً مِنْ هَوْلِ مَا رَأَوْهُ. فَلَمَّا أَفَاقُوا مِنْ ذَلِكَ بَعْدَ حِينٍ قَالَ هَارُونُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام): أَسْأَلُكَ بِحَقِّي عَلَيْكَ لَمَّا سَأَلْتَ الصُّورَةَ أَنْ تَرُدَّ الرَّجُلَ. فَقَالَ: إِنْ كَانَتْ عَصَا مُوسَى رَدَّتْ مَا ابْتَلَعَتْهُ مِنْ حِبَالِ الْقَوْمِ وَ عِصِيِّهِمْ فَإِنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ تَرُدُّ مَا ابْتَلَعَتْهُ مِنْ هَذَا الرَّجُل».(۱)

هارون الرشید مردی را خواست تا به دست وی امر موسی بن جعفر (علیهما السلام) را ابطال و او را در مجلس سرافکنده کند. مرد جادوگری را نزد وی خواندند. آن گاه که سفره پهن شد، او بر نان اسمی نوشت. پس هر گاه خدمتکار امام می خواست قرص نانی بردارد، قرص نان از پیش روی او بلند می شد و هارون از این کار خوشحال می شد و به خنده می افتاد. چیزی نگذشت تا این که آن حضرت سر مبارک خویش را به سوی تصویر شیری که بر پرده ای بود، بلند کرد و به آن فرمود: ای شیر خدا دشمن خدا را بگیر. علی بن یقطین می گوید: آن تصویر شیر همانند بزرگ ترین شیر درنده پرید و جادوگر را درید. هارون و مهمانانش به روی بر زمین افتادند و غش کردند و از ترس آنچه مشاهده کرده بودند از خود بی خود شدند و آن گاه که به خود آمدند، هارون به امام گفت: به حقی که بر تو دارم، از شیر بخواه که آن مرد را برگرداند. امام (علیه السلام) فرمود: اگر عصای موسی همه آن طنابها و چوب دستی های ساحران را برگردانده بود، این شیر پرده نیز آنچه از این مرد بلعید، برمی گرداند.

بنابراین، تغییر در اشیا امری روشن و بدیهی است و از نظر کتاب و سنّت

۱- . عیون الاخبار ۱ / ۹۵؛ مناقب ۴ / ۲۹۹؛ بحارالانوار ۴۸ / ۴۱.

هیچ گونه اشکالی در آن وجود ندارد.

اختلاف ها و تفاوت های موجود در خلق، به جعل الهی صورت گرفته و می گیرد و مشیت و اراده الهی در همه آن ها نقش اساسی دارد؛ ولی می دانیم که هیچ یک از افعال الهی بی حکمت صورت نمی گیرد. بنابر این در نظام آفرینش علیت ــ به معنای فلسفی آن ــ حاکم نیست و خلقت هرگز به صورت خودکار و اتوماتیک انجام نمی گیرد بلکه دو دست علم و قدرت (و آفرینشگری) خداوند همواره در کار است.

همچنین چنان که پیشتر بیان شد، بر اساس عدل الهی نباید از ابتدا تفاوتی در خلق الهی وجود داشته باشد؛ لذا اختلاف ها و تفاوت ها و ظرفیت ها بر اساس تکالیف و امتحان ها و با توجه به افعال موجودات به وجود آمده است و با ادامه تکلیف، تغییرات هم ادامه خواهد داشت.

بر اساس آنچه تا کنون مطرح شد، معلوم گردید که دوستان خدای تعالی به واسطه امتحان و تکلیف از دشمنان جدا شده اند. آنان که از امتحان با سر بلندی بیرون آمده و نمره قبولی دریافت کرده اند، دوست خدا محسوب شده و مورد لطف و احسان الهی قرار گرفته اند و خمیر مایه آن ها از آب شیرین و گوارا سرشته شده است و آنان که نمره قبولی دریافت نکرده اند، خمیر مایه شان از آب تلخ و شور سرشته شده است.

درباره موجودات دیگر هم روایاتی وارد شده که به همه آن ها عرض ولایت گردیده و پذیرش و عدم پذیرش ولایت موجب اختلاف و تفاوت آن ها شده است. مثلاً شیرینی و تلخی خربزه به همین امر مستند شده است. سنگ های قیمتی همچون عقیق، فیروزه و یاقوت به سبب پذیرش ولایت کرامت و ارزش پیدا کرده اند. نیز گوارا و شیرینی آب و تلخی و شوری آن هم به پذیرش و عدم پذیرش ولایت مستند شده است. همین طور در مورد پرندگان آمده است که نخستین

پرنده ای که اقرار به ولایت کرد قوش شکاری سفید و چکاوک بوده است.(۱)

همچنین از آنچه در تغییر و تبدیل بعضی از انسان ها به صورت بوزینه و خوک نقل گردید، معلوم شد که از نظر قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) این امر که اساس اختلاف ها و تفاوت ها به تکلیف و امتحان مستند شده است، تنها اختصاص به اصل خلقت ندارد، بلکه در این دنیا هم اطاعت و عصیان، تأثیر فراوانی در رسیدن برخی از نعمت ها و کمالات و درجات بالایی از آن ها برای موجودات دارد. این امر از مسلّمات روایات معصومان (علیهم السلام) است. آیه شریفه (إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا مابِأَنْفُسِهِمْ)(۲) و آیه (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ)(۳) و آیات و روایات فراوان دیگری که در جزای اعمال در این دنیا وارد گشته به صراحت بر این امر دلالت دارند.

خلاصه درس هفتم

بسیاری از امور ظاهری و باطنی انسان ها در عوالم پیشین به دست خود آن ها رقم خورده است؛ امّا پرونده انسان هابسته نشده و تکلیف و امتحان خاتمه نیافته است.

هر عملی آثاری در پی دارد، امّا تداوم تکلیف و امتحان موجب می شود که انسان سابقه خود را اصلاح کند یا پرونده خویش را سیاه تر گرداند.

طینت ها _ که در عوالم قبل مختلف شده اند _ اقتضایی بیش نیستند و انسان با قدرت و اختیار خویش می تواند بر آثار طینتش غلبه کند.

برخی معتقدند که اختلاف اشیا، ذاتی آن ها و لازمه نظام علّت و معلول است و در نتیجه، جایگاه اشیا ثابت و تغییرناپذیر است؛ امّا به تصریح قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) ادامه تکلیف و امتحان و اطاعت و عصیان بندگان در این دنیا در تغییر

۱- . ر.ک: بحارالانوار ۲۷ / ۲۸۰ _ ۲۸۴ و ج ۴۱ / ۲۴۱ و ۲۴۵ و ج ۶۴ / ۴۷ و ج ۶۵ / ۲۱۶.
۲- . رعد(۱۳) / ۱۱.
۳- . انفال(۸) / ۵۳.

درجات اشیا و حتّی تبدیل طینت ها تأثیر فراوانی دارد.

نمونه های فراوانی از مسخ انسان ها و تغییر و تبدیل طینت ها در آیات و روایات مطرح شده است.

اختلاف ها و تفاوت ها بر اساس تکلیف و امتحان، اختصاص به اصل خلقت ندارد و در این دنیا هم ادامه دارد.

خودآزمایی

۱. تأثیر تکلیف و امتحان را بر بروز اختلاف درجات اشیا در عوالم سابق و عالم دنیا توضیح دهید.

۲. تأثیر طینت های مختلف بر تکلیف و امتحان بندگان در این دنیا در چه حدّی است؟ این بحث را با توجه به قدرت و اختیار انسان در دنیا تبیین کنید.

۳. از نظر فلاسفه، منشأ اختلافات اشیا چیست؟ این رأی را با استناد به آیات و روایات نقد کنید.

۴. آیا از نظر متون دینی انقلاب ماهیّت امری ممکن است؟ توضیح دهید.

۵. آیا تغییر و تبدیل موجودات اختصاص به اصل خلقت دارد؟ توضیح دهید.

ص: ۱۲۵

درس هشتم: عدل الهی اصل اساسی ادیان الهی

اشاره

اشاره :

از دانشـجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، نقش اعتقاد به عـدل الهی را در دینداری بداند؛ با اقوال متکلمان و عالمان درباره اصول دین و اصل بودن یا نبودن عدل آشنا شود و این اقوال را با معیار احادیث اهل بیت (علیهم السلام) بسنجد.

اصول دین اسلام و عدل الهی

در درس نخست، به طور خلاـصه، گفتیم که عـادل دانسـتن خداونـد متعال، اساس دینـداری است و عـدم اعتقاد به عـدل الهی موجب بر هم خوردن تکـالیف و از بین رفتن دین می شود. می توان گفت چون منشأ نفی عـدل الهی نفی حسن و قبـح عقلی است، با عـدم اعتقاد به عـدل الهی هیچ اصـلی در جوامع بشـری ثابت و پایدار نمی ماند و تمام اصول حقیقی انسانی به هم می ریزد. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

إنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التّوحيدُ وَ العَدْلُ.(۱)

۱- . توحید صدوق / ۹۶؛ بحارالانوار ۴ / ۲۶۴.

همانا اساس دین توحید و عدل است.

در این روایت، توحید و عدل، اساس دین معرّفی شده اند. از ظاهر حدیث، به دست می آید که مراد از دین در این جا دین همه پیامبران الهی است؛ یعنی حقیقت همه ادیان الهی بر این دو امر استوار است؛ یعنی دین الاهی ــ که همه پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده اند ــ عبارت است از توحید خداوند متعال و اعتقاد به عدل الهی. روشن است که توحید، تمام مباحث مربوط به خداشناسی را دربرمی گیرد و عدل زیربنای نبوّت و رسالت پیامبران و رسولان و وصایت اوصیا و امّامت اولیا و شرایع الهی و مجازات اعمال و قیامت و معاد انسان هاست. پس در حقیقت، اقرار به این دو امر زمینه ورود به دین الهی است.(۱) به همین جهت، از نظر

شیعه، عدل یکی از اصول و ارکان دین شمرده می شود و شیعیان بر این باورند که عدم اعتقاد به این اصل موجب خروج از دین می شود. مرحوم سیّد مرتضی می فرماید :

متکلّمان اصول دین را توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر دانسته اند و نبوّت را ذکر نکرده اند....و برخی از متأخّران اصول دین را در توحید و عدل خلاصه کرده اند و اصول دیگر را در ابواب عدل جای داده اند.

پس کسی که اراده اجمال دارد، به توحید و عدل اکتفا می کند و نبوّت و امامت را که نزد ما از واجبات و از اصول بزرگ است، داخل در ابواب عدل می کند. و آن که اراده تفصیل و شرح دارد، اضافه بر پنج اصل مزبور، نبوّت و امامت را هم یاد می کند.(۲)

متکلّمان در کلام سیّد مرتضی قطعاً متکلّمان معتزلی اند که معتقد به پنج اصل مزبورند. سیّد مرتضی دو اصل توحید وعدل را به عنوان دو اصل دین کافی دانسته،

۱- . البتّه روشن است که برای ورود به هر دین خاص اقرار به پیامبر خاص و شریعت او لازم است.

۲- . رسائل شریف مرتضی ۱ / ۱۶۵.

ولی نبوّت و امّامت را هم از امور اصلی دین شمرده است. شیخ طوسی هم در برخی از آثار خویش تأکید می کند که ایمان با پنج رکن تحقّق پیدا می کند وی می نویسد :

و إذ سألک سائل و قال لک: ما الإیمان؟ فقل: هو التصدیق بالله و بالرسول و بما جاء به الرسول و الأئمّه (علیهم السلام).

کلّ ذلک بالدلیل لا ـ بالتقلید. و هو مرکّب علی خمسه أرکان؛ من عرفها فهو مؤمن و من جهلها کان کافراً. و هی التوحید و العدل و النبوّه و الإمامه و المعاد.(۱)

اگر کسی از تو سؤال کرد که ایمان چیست، بگو: ایمان تصدیقِ خدا و تصدیقِ رسول و همه آنچه آورده و تصدیقِ امامان (علیهم السلام)، است.

و همه این ها باید به دلیل باشد نه به تقلید. و ایمان از پنج رکن تشکیل یافته است: کسی که آن ها را بشناسد (معتقد باشد و تصدیق کند) مؤمن است و کسی که به آن ها جاهل باشد (انکار کند) کافر است؛ و آن ها عبارت اند از : توحید، عدل، نبوّت، امامت و معاد.

مرحوم شیخ طوسی در این مورد با این که کلمه ایمان را ذکر نموده، ولی چون در مقابل ایمان کفر را به کار برده، معلوم است که مرادش از ایمان به معنای خاص آن نیست و منظورش از ایمان همان اوّلین درجه آن است که با اسلام هم قابل جمع است. و روشن است که منظور وی از کفر خروج از اسلام است. مرحوم محقّق کرکی هم در این رابطه می نویسد :

یجب علی کلّ مکلّف حرّ و عبدٍ ذکرٍ و أنثی أن یعرف الأصول الخمسه الّتی هی أرکان الإیمان؛ و هی التوحید و العدل و النبوّه و الإمامه و المعاد بالدلیل لا بالتقلید. و من جهل شیئاً من ذلک لم ینتظم فی سلک المؤمنین و استحقّ

۱- . الرسائل العشر / ۱۰۳.

العقاب الدائم مع الکافرین.(۱)

بر هر مکلّفی اعم از حرّ و عبد، مرد و زن، واجب است که اصول پنجگانه را که ارکان ایمان است، بشناسد و آن ها عبارت اند از: توحید، عدل، نبوّت، امامت و معاد. این شناخت باید به دلیل باشد نه به تقلید. کسی که یکی از آن ها را جاهل باشد، از گروه مؤمنان نخواهد بود و مستحقّ عقاب ابدی با کفّار خواهد گشت.

مرحوم محقّق کرکی نیز مانند مرحوم شیخ طوسی عدل را از اصول دین شمرده و عدم اعتقاد به آن را موجب خروج از دین دانسته است؛ امّا در میان شیعیان، عالمانی هستند که عدل را از اصول مذهب شیعه می دانند نه از اصول دین اسلام و عدم اعتقاد به آن نزد ایشان، موجب کفر نیست. این باور به سبب آن است که اشاعره ــ که براساس ملل و نحل فرقه ای از مسلمانان شمرده می شوند ــ به عدل الهی اعتقاد ندارند و چنانچه عدل الهی را از اصول دین شماریم، اشاعره را نمی توان جزو مسلمانان قرار داد.

این مشکل در امّامت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و یازده فرزند آن بزرگوار نیز وجود دارد. آنان که عدل و امّامت را از اصول دین می شمارند، یا باید عدل و امّامت را به معنایی بگیرند که اشاعره و فرقه های به ظاهر اسلامیِ غیر شیعه را نیز شامل گردد، یا معتقد باشند که غیرشیعه در واقع، از معتقدان به اسلام نیستند.

در مقابل، کسانی که اصول دین را سه اصل توحید، نبوّت و معاد دانسته و امّامت و عدل را از اصول مذهب شمرده اند، عدم اعتقاد به عدل و امّامت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و یازده فرزند ایشان را موجب خروج از اسلام نمی دانند و بر این باورند که اسلام با اعتقاد به توحید و نبوّت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) و معاد تحقّق پیدا می کند و اعتقاد به عدل الهی و امّامت علاوه بر اسلام، موجب تشیّع نیز است. حال

۱- . رسائل المحقّق الکرکی ۱ / ۵۹.

باید دید اصل این مطلب که اصول دین پنج است یا سه از کجاست و چگونه می توان این اختلاف را به متون دینی مستند کرد.

پنج یا سه بودن اصول دین، به این صورت، در کلمات و روایات اهل بیت (علیهم السلام) مطرح نشده است. مرحوم ملا احمد نراقی در جواب این سؤال که: مشهور فی ما بین فرقه ناجیه این است که اصول دین پنج است لکن بعضی از فقها ــ رضوان الله علیهم ــ و من جمله صاحب قوانین می فرماید اصول دین سه است، می فرماید :

اولاً بدان که به این عبارت که «اصول دین پنج است» بخصوصه در احادیث بر نخورده ام. و در کلمات قدمای امامیه ــ رضی الله عنهم ــ ندیده ام. بلی در بعضی از کتب و رسائل بعضی از علمای متوسّطین و بعضی از متأخّرین و متأخّرین متأخّرین این عبارت مذکور است.(۱)

پس از نظر مرحوم ملا احمد نراقی پنج اصل بودن اصول دین از نظر قدمای عالمان شیعی مسلّم نیست. البتّه روشن است که در آن زمان، این بحث به این صورت مطرح نبوده است. پس نمی توان گفت آنان اعتقاد به عدل الهی و امّامت را از اصول دین اسلام نمی دانستند، بلکه شواهد زیادی می توان یافت که آنان نیز آن را از اصول دین می دانستند.

همان طور که از سیّد مرتضی نقل شد، ایشان معتقد است که عدل از اصول مهم و اساسی دین است و شیخ طوسی به این امر تصریح کرده و محقق کرکی نیز آن را عیناً قبول داشته است؛ امّا این که در روایات اصول دین به این صورت مطرح نشده، روشن و آشکار است. در روایات گاهی به این صورت تعبیر شده است که:

أَثَافِيُّ الْإِسْلَامِ ثَلَاثَهٌ الصَّلَاهُ وَ الزَّكَاهُ وَ الْوَلَايَه.(۲)

أثافی سنگ های اجاق را می گویند که حدّاقل باید سه تا باشد. گاهی نیز تعبیر شده است که :

۱- . رسائل و مسائل ۳ / ۱۴۳.

۲- . کافی ۲ / ۱۸؛ بحارالانوار ۶۵/ ۳۳۰.

بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسَهِ أَشْیَاءَ عَلَی الصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَایَهِ.(۱)

اسلام بر پنج امر بنا شده است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت.

و در روایتی عیسی بن سرّی می گوید که به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

أَخْبِرْنِی بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِی لَا یَسَعُ أَحداً التَّقْصِیرُ عَنْ مَعْرِفَهِ شَیْءٍ مِنْهَا الَّذِی مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَهِ شَیْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِینُهُ وَ لَمْ یَقْبَلِ جاللَّهُج مِنْهُ عَمَلَهُ.(۲)

ستون های اسلام ــ که احدی از معرفت چیزی از آن ها نمی تواند کوتاهی کند ــ چیست؟ اموری که اگر کسی از معرفت چیزی از آن ها کوتاهی کند، دینش تباه و عملش مقبول نخواهد بود.

حضرت صادق (علیه السلام) در جواب فرمود :

شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِیمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِی الْأَمْوَالِ الزَّکَاهُ وَ الْوَلَایَهُ الَّتِی أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا.(۳)

شهادت و گواهی به یگانگی خداوند و ایمان به این که محمّد رسول خداست و اقرار به همه آنچه از سوی خدا آورده است و زکات که حقّی است در اموال و ولایت که خداوند بدان امر کرده است.

نیز در روایتی که در باب عرضه دین وارد شده، مطالبی از این قبیل ذکر گردیده است. حمران بن اعین در محضر امام صادق (علیه السلام) دین خویش را به این صورت عرضه می نماید:

۱- . کافی ۲ / ۱۸؛ من لایحضره الفقیه ۲ / ۷۴؛ بحارالانوار ۶۵/ ۳۳۲.

۲- . کافی ۲/ ۱۹؛ بحارالانوار ۶۵/ ۳۳۷.

۳- . کافی ۲ / ۱۹و ۲۰؛ بحارالانوار ۶۵ / ۳۳۷.

أَشْـهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْـدَهُ لَا شَـرِيكَ لَهُ لَمْ يَتَّخِـذْ صَاحِبَهً وَ لَا وَلَداً خَارِجٌ مِنَ الْحَـدَّيْنِ حَـدِّ التَّعْطِيلِ وَ حَـدِّ التَّشْبِيهِ وَ أَنَّ الْحَقَّ الْقَـوْلُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ لَـا جَبْرَ وَ لَـا تَفْوِيضَ وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْـدُهُ وَ رَسُولُهُ... أَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَ أَنَّ الْبَعْثَ بَعْـدَ الْمَوْتِ حَقٌّ وَ أَشْـهَدُ أَنَّ عَلِيّاً حُجَّهُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ لَا يَسَعُ النَّاسَ جَهْلُهُ... فَمَنْ خَالَفَكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ فَهُوَ زِنْدِيقٌ.(۱)

گواهی می دهم که خـدایی جز الله نیست، همسـر و فرزنـدی برای خود نگرفته است. او از حـدّ تعطیـل و تشبیه خـارج است. و شهادت می دهم که حقّ اعتقاد به قول بین القولین (امر بین الامرین) است؛ نه جبر است و نه تفویض و محمّد (صـلی الله علیه و آله و سـلم) عبـد و رسـول خـداست...و بهشت و جهنّم حق است. و زنـده شـدن بعـد از مرگ حق است. و علی حجّت خـدا بر خلقش است و جهل مردم در این امر پذیرفته نیست...امام فرمود:...کسی که با تو در این امر مخالفت کند زندیق است.

معلوم است اموری که در این روایـات به عنوان سـتون هـای دین یا زیر بنای دین مطرح شـده است، همان اصول دین مصـطلح نیست. در برخی از این روایـات، نه از توحیـد و معاد و نبوّت خبری هست و نه از عـدل. در برخی دیگر زکات در کنار توحید ذکر گردیـده است. پس روشن است که در روایات اهل بیت (علیهم السـلام) اصول دین به معنای مصـطلح مطرح نبوده است. همچنین در حدیثی که در اوّل این درس ذکر شد، اساس دین توحید و عدل دانسـته شده و در آن هم از نبوّت و معاد و امّامت خبری نیست.

به نظر می رسد که آنچه از نظر عالمان دینی مسلّم است، این است که در ورود به دین، شـهادت به توحید و نبوّت کافی است و کسـی که به زبان بر این دو شـهادت دهد، مسـلمان محسوب می گردد و احکام اسـلام در حقّ او جاری می شود. در این که مقصود از شهادت به توحید چیست و نبوّت چه اموری را در ضمن خود دارد، در

۱- . معانی الاخبار / ۲۱۲؛ بحارالانوار ۶۶ / ۳.

کتب فقهی مباحث مفصّلی وجود دارد که در این جا نمی توان به تفصیل در باره آن سخن گفت.

امّا روشن است که از نظر فقها کسی که یکی از ضروریّات دین را انکار کند، از اسلام خارج می گردد و در فقه از او به عنوان «مرتد» تعبیر می شود. در این صورت، حتّی انکار یکی از احکام فرعی فقهی مثل قصاص، حجاب و امثال آن ـ که از نظر تمام مسلمانان جزء دستورها و وظایف اسلامی است ـ موجب ارتداد و خروج از اسلام می شود.

امّا در این میان، مسأله نفاق هم مطرح است. ممکن است شخص به زبان به توحید و نبوّت شهادت دهد، امّا کفر و انکار قلبی خویش را پنهان کند. درباره چنین شخصی هم بین فقها بحث است که آیا در صورت احراز چنین امری از شخص، می توان او را مسلمان دانست و احکام اسلام را در مورد او پیاده کرد یا نه؟ برای تفصیل این مطلب نیز باید به کتب فقهی و اصولی مراجعه کرد.

امّا بحث در این است که آیا می توان انکار قصاص و حجاب را موجب ارتداد دانست، امّا انکار ولایت امیر المؤمنین وعدل الهی را نه؟!

خلاصه درس هشتم

- حقیقت همه ادیان الهی بر دو امر توحید و عدل استوار است.

- بدون اعتقاد به عدل الهی نبوت ها و رسالت ها، شرایع، حساب و معاد بی معنا خواهد بود.

- از نظر متکلّمان معتزله اصول دین شامل توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر است.

- سیّد مرتضی دو اصل توحید و عدل را به عنوان دو اصل دین کافی دانسته و نبوت و امّامت را از واجبات و اصول بزرگ شمرده است.

 شیخ طوسی توحید، عدل، نبوّت، امّامت و معاد را پنج رکن ایمان معرّفی کرده و جهل به این امور را موجب کفر دانسته است.

 مرحوم کرکی شناخت اصول پنج گانه را واجب معرّفی کرده و معتقد است که این شناخت باید به دلیل باشد نه به تقلید.

 برخی از عالمان با نظر به برخی فرقه های مسلمان، اصول دین را سه اصل توحید، نبوّت و معاد معرّفی کرده اند و دو اصل عدل و امّامت را از اصول مذهب برشمرده اند.

 در روایات، اصول دین به معنای معروف آن مورد نظر قرار نگرفته است؛ امّا اعتقاد قلبی به توحید و عدل الهی شرط تحقّق دینداری و ورود به دایره ایمان معرّفی شده است.

خودآزمایی

۱. لوازم عدم اعتقاد به عدل الهی را بیان کنید.

۲. عبارت «إنّ أساس الدین التوحید و العدل» را شرح دهید.

۳. پنج یا سه بودن اصول دین را از نظر روایات بررسی کنید.

۴. چرا برخی از عالمان اصول دین را سه اصل می دانند؟ منشأ این نظر چیست؟

۵. مراد از اصول دین چه اموری است؟ ضمن اشاره به دو دیدگاه در این مورد، اصل دین بودن عدل را با توجّه به این دیدگاه ها بررسی کنید.

ص: ۱۳۷

درس نهم: عدل الهی و حکمت و مالکیّت

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، با تفاسیر مختلف پیرامون آیه شریفه (لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ) آشنا شود و ارتباط این آیه را با عدل الهی از منظر اشاعره و فلاسفه، تبیین و با استناد به روایات نقد کند و ارتباط عدل و حکمت و نیز رابطه عدل و مالکیت خداوند متعال را بشناسد.

عدل الهی و مالکیّت خدا

در درس های گذشته بیان شد که خداوند متعال برای بندگان خود حقوقی قرار داده و اقتضای عدل او آن است که حقوق بندگان را به ایشان عطا کند. روشن است که عدم اعطای این حق ظلم خواهد بود. درباره ظلم و مراتب آن نیز سخن به میان آمد.

مرحوم استاد مطهّری با استناد به آیه (لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ) معتقد است که بندگان هیچ گونه حقّی در مقابل اعمال و کردارشان بر خدای تعالی ندارند؛ در نتیجه، نفی ظلم از خداوند متعال سالبه به انتفاء موضوع است. ایشان می نویسد :

وجه دیگری که در این آیه احتمال داده می شود، این است که خداونـد هر گونه تصرّفی که در عالم و مخلوقات بکنـد، جای سؤال به معنای اعتراض نیست. البتّه نه اعتراض به کار لغوی که نبایست صورت می گرفت، بلکه اعتراض به کاری که از حدّ و حریم خود تجاوز کرده و ظلم صورت گرفته است.

یک وقت در مورد کاری سؤال می شود که چرا کردی؟ یعنی چرا این کار لغو و بیهوده را کردی؟ یعنی او را ملامت می کنیم از نظر خودش که چرا کار بیهوده انجام داده ای؟

ولی اگر به یـک آدم متجاوز چرا بگوییـد، نمی خواهیـد به بیهوده و بی غرض بودن کار او اعتراض کنیـد، بلکه شـما به اصـل غرضـش اعتراض داریـد. یعنی می خواهیـد بگوییـد که تو چرا رعایت این حق را در این جا نمی کنی؟ مثلاً می گویید: چرا به مال غیر تجاوز کردی؟....

با این تعبیر آیه ناظر به مسأله حکمت و عبث نیست، ناظر به مسأله عدل و ظلم است. از جنبه عدل و ظلم، معنا ندارد سؤال شود که چرا خداونـد چنین کاری کرده است. برای این که خداوند مالک علی الإطلاق همه عالم هستی است. مالکیّت هایی که در میـان مخلوقـات و در عـالم هستی هست، در مقابل یکـدیگر درست است. مالکیّت شـما در مقابل من و من در مقابل شـما معنا دارد. من مالـک کتـاب خود هسـتم و شـما مالـک کتاب خودتان؛ یعنی شـما اولویّتی نسـبت به آن کتاب داریـد و من اولویّتی نسـبت به این کتـاب دارم. اگر من کتاب شـما را بـدون اجازه شـما تصـرّف کنم، ظلم است واگر شـما هم بـدون اجازه من در کتاب من تصرّف کنید، ظلم است.

ولی آیا می شود موجودی در یک چیزی نسبت به خدا اولویّت پیدا کند؟ آیا می شود کسـی چیزی داشـته باشد که در داشتن آن نسبت به خدا اولی باشد، به طوری که اگر خدا بخواهد در آن تصرّف کند، باید مطابق میل و رضای صاحبش

انجام دهـد؟ مثل این که کسی بگوید من حیات و زندگی دارم؛ اگر خدا بخواهد این زندگی را بدون اجازه من از من بگیرد، ظلم است؛ او در مال من بدون رضا و اجازه من تصرّف کرده است. مثل آن که گفته :

خلقت من در جهان یک وصله ناجور بود من به خود راضی نبودم خلقت من زور بود

من باید خود راضی باشم؛ چرا من _ که راضی نبودم _ مرا خلق کرد؟

این یک حرف بی جا و بی مورد است. موجودات نسبت به هر چه مالک باشند، خداوند _ به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) _ املک از آن هاست. هر چه را به موجود داده و به تملیک او در آورده، در حالی است که خداوند خود املک است. در این صورت، در قبال مالکیّت او «لیس فی الدار غیره دیّار» یعنی در عرض او مالکی وجود ندارد. وقتی که او مالک علی الاطلاق باشد و هیچ موجودی در عرض او هیچ حقّی نداشته باشد آیا جای سؤال هست که کسی بگوید این کار ظلم بود یا نبود؟

این است که اگر با نظر دقیق بخواهیم توجه کنیم، درباره خداوند فرض ظلم هم نمی شود؛ یعنی یک کار را از آن جهت که او می کند، چون در ملک خودش است، بنابراین، له تصرف فی ما ملک کیف شاء و بماشاء بل للّه الأمر جمیعاً.(۱)

مرحوم مطهّری در جای دیگری، تحت عنوان بررسی بیان علامه طباطبایی (رحمه الله) ذیل آیه (لایُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ) می نویسد :

علامه طباطبایی (رحمه الله): چون خداوند مالک مطلق است، از فعل او سؤال نمی شود.

... بنابراین تقریر، بحث از باب حکمت خارج می شود و در باب عدالت وارد می شود. یک وقت سخن از این است که «إنّه حکیم» در مقابل «إنّه عابث» و یک وقت سخن در این است که «إنّه عادل» در مقابل «إنّه ظالم». پس بنابراین، نظر آیه به مسأله

۱- . مجموعه آثار ۸ / ۴۱۵_ ۴۱۶.

عدل و ظلم مربوط است. از دیگران فعلشان سؤال می شود چرا؟ برای این که در فعل دیگران دو وجه هست: یک وجه تصرّف در مایملک خود و آنچه مال خودشان است و یک وجه دیگر تصرّف در آنچه که مال آن ها نیست. مثلاً از جنبه عدل و ظلم من یک محدوده ای دارم که آن محدوده به خود من تعلّق دارد و ما ورای این محدوده به من تعلق ندارد. در محدوده خودم از تصرّفاتم سؤال نمی شوم؛ چون «الناس مسلّطون علی أموالهم» (به معنای واقعی اش نه به مفهومی که حالا دیگر روزنامه ای شده است). یک امر طبیعی و منطقی است؛ یعنی اگر چیزی مملوک کسی باشد، در حدّی که مملوک اوست، لازمه این مملوکیّت حقّ تصرّف است، یعنی معنا ندارد که چیزی مملوک من است، ولی من حقّ تصرّف در آن را ندارم، محجور از تصرّف هستم... در مورد ذات حقّ تعالی عدل و ظلم به این معنا اصلاً مفهوم و معنا ندارد؛ برای این که هر چه را که ما در عالم تصرّف کنیم و هر چه که به هر کس تعلّق داشته باشد، بیش از آن اندازه که به آن کس تعلّق داشته باشد، به خدا تعلّق دارد؛ یعنی مال اوست. حیات من بیش از آن اندازه که مال من باشد، مال اوست. سلامت من، عضو من، جارحه من، مال من، ثروت من، فرزند من و هر چه که من دارم، همه مال اوست، من به عنوان پدر، صاحب این فرزند هستم و او به عنوان یک خالق صاحب این فرزند است. او به هزار مرتبه بیش از من مالک اوست و حتّی همان مالکیّتی که من دارم، در طول مالکیت او دارم نه در عرض او.(۱)

بنابراین از نگاه مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری، آیه شریفه «لایسأل عمّا یفعل» درباره خداوند متعال اگر ناظر به باب عدل باشد در حقیقت، به معنای آن است که هیچ کس چنان جایگاهی ندارد که از خدا بپرسد، چرا در حقّ من ظلم کردی؟ زیرا کسی حقّی بر گردن خدا ندارد تا از خدا چنین سؤال کند. پس نفی ظلم از خدا سالبه به انتفاء موضوع است. به عبارت دیگر، ظلم در جایی است که حقّی برای کسی بر عهده خدا ثابت شود تا گفته شود که خدا در حقّ او ظلم نمی کند و

۱- . مجموعه آثار ۸ / ۴۳۷ _ ۴۳۸.

چون هیچ کسی حقّی بر عهده خدا ندارد، پس نفی ظلم از خدا نفی امری است که درباره او هیچ موضوعیّتی ندارد. او هر کاری بکند، عین عدل و حقّ اوست و ظلم درباره او بی معناست؛ نه این که چون ظلم نمی کند پس نباید از او سؤال کرد؛ بلکه ظلم درباره ذات احدیّت معنایی ندارد.

همان طور که در درس های پیش تذکّر داده شد، این سخن اگرچه در نگاه اوّل درست و بجاست، امّا دقّت علمی اقتضا می کند که درباره اش تأمّل شود و آنچه مطابق حقّ و واقع است، مورد تأیید قرار گیرد. بنابراین لازم است مالکیّت خداوند متعال و مالکیّت بندگان و نیز حقوق بندگان بر عهده خدا و حقوق خدای تعالی بر بندگان مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

می دانیم که خداوند مالک همه اشیا است. صفت مالکیّت خدای تعالی در قرآن کریم به تعابیر مختلفی بیان شده است. در یکی از آیات می خوانیم :

قُلِ آللّهُمَّ مالِکَ آلمُلْکِ تُـؤْتِی آلمُلْکَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ آلمُلْکَ مِمَّنْ تَشاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُـذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِـيَدِکَ آلخَيْرُ إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدِيرٌ.(۱)

بگو: بارخدایا، ای خداوند پادشاهی، به هر که خواهی، پادشاهی می دهی و از هر که خواهی، پادشاهی را می ستانی؛ و هر که را خواهی عزّت بخشی و هر که را خواهی، خوار گردانی. همه خوبی به دست توست. همانا تو بر هر چیز توانایی.

و در آیه دیگر می خوانیم :

عِنْدَ مَلِـيکٍ مُقْتَدِرٍ.(۲)

نزد سلطانی با اقتدار است.

در آیات فراوان دیگری آمده است که :

۱- . آل عمران(۳) / ۲۶.

۲- . قمر(۵۴) / ۵۵.

لِلّهِ مُلْکُ آلسَّمـواتِ وَ الأَرضِ.(۱)

سلطنت آسمان ها و زمین برای خداست.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم مالکیّت خداوند سبحانه را نسبت به بندگانش، به این صورت بیان می کند :

فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عَبِیدٌ مَمْلُوکُونَ لِرَبٍّ لَا رَبَّ غَیْرُهُ؛ یَمْلِکُ مِنَّا مَا لَا نَمْلِکُ مِنْ أَنْفُسِنَا.(۲)

بی گمان، من و شما بندگان و مملوک آن خداوندگاری هستیم که جز او خداوندگاری نیست. او از ما، آنچه راخود مالکش نیستیم، مالک است.

پس ما انسان ها بنده خداییم و از خود هیچ نداریم و هر چه داریم، از او و از آن اوست.

ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیءٍ.(۳)

مالکیت خدای تعالی مالکیّت حقیقی است نه تملیکی؛ یعنی او به تملیک و اعطای دیگری مالک نشده بلکه منشأ مالکیّت او آن است که همه مخلوق اویند و همه را او وجود بخشیده است. بدیهی است که خالق شیء مالک آن هم است؛ بنابراین، او هر تصرّفی در بندگانش کند، در ملک خود تصرّف نموده. و تصرّف در ملک تنها حق مالک است. اشاعره که قائل به جبر در افعال عبادند، برای اثبات صحّت عقاب بندگان در مقابل افعالی که اختیاری در آن ندارند، به مالکیّت الهی تمسّک کرده و گفته اند: چون خدای تعالی مالک مطلق بندگانش است، اگر بنده مطیع خویش را به جهنّم برد و گناهکار را به بهشت، هیچ گونه ظلم و ستمی را مرتکب نشده است؛ زیرا ستم و ظلم در صورتی تحقّق پیدا می کند که تصرّف در

۱- . آل عمران(۳) / ۱۸۹.

۲- . نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶؛ کافی ۸ / ۳۵۵؛ بحارالانوار ۲۷/ ۲۵۱.

۳- . نحل(۱۶) / ۷۵.

ملک غیر باشد و در قبال خداوند متعال مالکی وجود ندارد که خداوند در ملک او تصرّف کرده باشد و بندگان هیچ گونه حقّی در قبال خدا ندارند که خداوند در حقّ آن ها تعدی کند تا ستم لازم آید. پس نسبت ظلم و ستم درباره خدای سبحانه مفهومی بی مصداق خواهد بود.(۱) برای نمونه در این جا کلامی از یکی از اشاعره نقل

می شود: غزالی می گوید :

إنّ لله عزوجل إیلام الخلق و تعذیبهم من غیر جرم سابق لأنّه متصرّف فی ملکه والظلم عباره عن التصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه و هو محال علی الله تعالی فإنّه لایصادف لغیره ملکاً حتّی یکون تصرّفه فیه ظلماً.

همانا خدای عزّوجلّ می تواند خلق را بدون این که جرمی مرتکب شوند، عذاب و عقاب کند؛ زیرا او در ملک خود تصرّف می کند و ظلم عبارت از تصرّف در ملک دیگری بدون اذن اوست. و این امر در مورد خداوند محال است چون در قبال او مالکی وجود ندارد تا تصرفش در ملک او ستم به شمار آید.(۲)

وی در جای دیگر می گوید :

اگر همه را بدون اطاعت به بهشت ببرد، حقّ اوست و اگر همه را بدون لغزش از آنان به جهنّم ببرد، حق اوست؛ زیرا این امر تصرّف مالک آن ها در ملک خود است و کسی بر عهده او حقی ندارد. اگر ثوابی دهد، به فضل است و اگر عذاب کند، به جهت مالکیّتش است.(۳)

معلوم است که بنده هر قدر اطاعت وعبادت کند، وظیفه بندگی خویش را ادا کرده است و حقّی بر خداوند متعال پیدا نمی کند؛ ولی اگر مالک، بنده مؤمن و مطیع

۱- . ر.ک: شهرستانی، ملل و نحل ۱ / ۴۱؛ فخر رازی، شرح اسماء حسنی / ۲۴۵؛ همو، قضا و قدر / ۲۷۱؛طباطبایی، المیزان ۱۴ / ۱۰۵ _ ۱۰۰ تفسیر سوره مریم آیه ۶۶ _ ۷۳ و ج ۱۵ / ۳۵۷ _ ۳۵۴ آیه ۲۲۷ _ ۱۹۲سوره شعراء؛ مطهری، مجموعه آثار ۸ / ۴۲۲ _ ۴۱۳ و ۴۴۷ _ ۴۳۶.

۲- . قواعد العقاعد/ ۲۰۴ _ ۲۰۶.

۳- . قواعد العقاعد / ۲۰۵.

و فرمانبر خویش را سرزنش و عذاب و عقاب کند و در مقابل، بنده عاصی و نافرمان را حمد و ثنا نموده و مورد لطف و احسان خویش قرار دهد و تا ابد در بهشت جای دهد، گرچه با توجّه به مالکیّت هیچ اشکالی متوجّه او نمی شود، ولی آیا چنین مالکی را می توان حکیم و عادل به شمار آورد؟ مسلّم است که چنین مالکی را نمی توان عادل و حکیم دانست؛ زیرا به حکم عقل، عبد فرمانبر و مطیع با عبد عاصی و نافرمان یکسان نیست و حقّ مطیع آن است که با او همچون عاصی برخورد نشود. به همین جهت است که می بینیم اشاعره برای این که لوازم قول به جبر را از بین ببرند حسن و قبح عقلی را هم نفی کرده اند. (۱) البتّه اگر از حسن و قبح

عقلی نیز صرف نظر کنیم، باز هم اشکال متوجّه آنان است؛ زیرا آنان معتقدند خوب آن است که خدا به آن امر کرده باشد و بد آن است که خدا آن را بد دانسته باشد و خداوند در قرآن کریم فرموده است:

لا یُکَلِّفُ اَللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها.(۲)

وَما کُنّا مُعَذِّبِ_ینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً.(۳)

خدای تعالی به صراحت، در این دو آیه خبر می دهد که ما هیچ انسانی را بیشتر از وسع و طاقت او تکلیف نمی کنیم و بدون بیان و اتمام حجّت عقاب نمی کنیم. پس با توجّه به معنای دو آیه مذکور خدای تعالی با این اخبارش حقّی بر عهده خود نسبت به بندگانش قرار داده است که بندگانش می توانند بر این اساس، با او محاجّه کنند. خداوند در آیات دیگری، به بندگانش که ایمان آورند و عمل صالح کنند، وعده بهشت داده است و در جای دیگر، فرموده است که خلف وعده نمی کند. خداوند با این وعده نیز حقّی بر عهده خود قرار داده است که بندگان مؤمن می توانند فردا در صورت مخالفت، با او محاجّه کنند.

۱- . در آینده در این باره بحث خواهیم کرد.

۲- . بقره(۲)/ ۲۸۶.

۳- . اسراء(۱۷) / ۱۵.

اضافه بر این، در آیات فراوانی اخبار از عدم تساوی عالم و نادان و مطیع از غیر مطیع شده است. آیا مضمون این آیات بی معنا و مفهوم اند؟ مسلّماً چنین نیست. بنابراین، کسی که بخواهد از قول به لغویّت این آیات الهی و به طور کلی شرایع آسمانی و نبوّات و رسالت ها دوری کند، باید معتقد به اختیار و آزادی انسان ها و حسن وقبح عقلی باشد.

ضمن این که براساس روایات، سؤال نشدن از کارهای خداوند به جهت حکمت الهی و محکم بودن کارهای اوست. در هیچ روایتی، جهت مالکیّت خداوند در ذیل این آیه مطرح نشده است. در حدیثی جابر از امام باقر (علیه السلام) سؤال می کند :

ای فرزند رسول خدا، چرا نمی توان از آنچه خدا می کند، پرسید؟ فرمود : زیرا همه کارهای او بر حکمت و حقّ است.(۱)

پس بحث از جایز نبودن سؤال اعتراضی نسبت به افعال خداوند متعال به سبب عدالت و حکمت اوست؛ یعنی خدا کار لغو و غیر عادلانه نمی کند البته این بدان معنا نیست که خداوند توان کار لغو و غیر عادلانه را ندارد و این امور از خداوند بی معنا و نامعقول و سالبه به انتفاء موضوع است. بلکه خدا در عین توانایی بر کار لغو و غیر عادلانه هرگز آن را انجام نمی دهد و به همین جهت سؤال اعتراضی در حق او درست نیست. اعتراض به خداوند در حقیقت به معنای زیر سؤال بردن حکمت و عدل الهی است در حالی که معترض خدا را به عدل و حکمت قبول دارد. بدون شک از نظر غزالی، استاد مطهری و علامه طباطبایی که خدای تعالی می تواند انسان مطیع و پرهیزکار را بی آن که مرتکب تخلفی شده باشد، توبیخ کند و به عقاب ابدی دچار سازد و در مقابل می تواند انسان عاصی و خلافکار را مدح کند و تا ابد مورد لطف و محبّت خود قرار دهد. بنابراین نمی توان گفت ظلم درباره خدای تعالی بی معنا و نامعقول و سالبه به انتفاء موضوع است.

۱- . توحید صدوق / ۳۹۷.

عدل الهی و حکمت خدا

حکیم از حکم مشتق شده که به معنای منع و جلوگیری است. حکیم یکی از صفات الهی است که خداوند متعال در قرآن کریم در آیات فراوانی خود را با آن وصف کرده است. این صفت به طور معمول با صفات دیگری همچون «علیم»، «واسع»، «عزیز»، «علیّ»، «حمید» و «خبیر» همراه شده است :

فَیُضِلُّ اَللّهُ مَنْ یَشاءُ وَیَهْدِی مَنْ یَشاءُ وَهُوَ اَلعَزِیزُ اَلحَکِ_یمُ.(۱)

خدا گمراه می کند هر که را بخواهد و هدایت می کند هر که را بخواهد و او عزیز و حکیم است.

وَ یُبَ_یِّنُ اَللّهُ لَکُمُ اَلآیاتِ وَ اللّهُ عَلِ_یمٌ حَکِ_یمٌ.(۲)

خدا آیات را برای شما تبیین می کند و خدا علیم و حکیم است.

تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِ_یمٍ حَمِ_یدٍ.(۳)

[قرآن] از سوی حکیم حمید نازل شده است.

وَ إِنْ یَتَفَرَّقا یُغْنِ اَللّهُ کُ_لاًّ مِنْ سَعَتِهِ وَ کانَ اَللّهُ واسِعاً حَکِ_یماً. (۴)

اگر آن دو از هم جدا شوند، خدا هر یک از آنان را از گشایش خویش غنی میکند و خداوند واسع و حکیم است.

وَ هُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ هُوَ اَلحَکِ_یمُ اَلخَبِ_یرُ. (۵)

او بر بندگانش مسلّط است. و او حکیم و خبیر است.

با توجّه به معنای لغوی و موارد استعمال واژه حکیم در قرآن کریم و روایات، معلوم میشود که حکیم از صفات فعل خداوند متعال است و خداوند سبحانه

۱- . ابراهیم(۱۴)/ ۴.

۲- . نور(۲۴)/ ۱۸.

۳- . فصلت(۴۱) / ۴۲.

۴- . نساء(۴) / ۱۳۰.

۵- . انعام(۶) / ۱۸.

افعال خویش را با این وصف توصیف نموده است؛ یعنی تمام افعال الهی، اعم از افعال تکوینی و تشریعی، حکیمانه است. هیچ قانونی از سوی خدای تعالی جعل نمیشود و هیچ شیئی در خلقت موجود نمیگردد، مگر اینکه دارای غایتی حکیمانه است و در نظام امور خلایق جایگاهی ویژه دارد و بیهودگی در آن راه ندارد. پس تمام کارهای الهی محکم و نفوذناپذیر است و هچگونه نقص و عیب در آنها یافت نمیشود. از این رو، جای سؤال و اشکال برای کسی نمیگذارد. حال اگر کسی خداشناس باشد و خداوند را حکیم بداند، در هیچ یک از کارهای الهی برای خود حقّ اعتراض و اشکال قائل نمیشود و اشکال بر کارهای الهی را نادرست میداند و ناشی از جهل و نادانی خود میشمارد؛ به همین جهت هنگامی که فرزند نوح در حال غرق شدن بود خدای تعالی خطاب به نوح (علیه السلام) درباره او فرمود :

إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِحٍ فَلا تَسْأَلْنِ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ. (۱)

همانا او عملی غیر صالح است؛ پس چیزی را که بدان علم نداری از، من نخواه.

۱- . هود(۱۱)/ ۴۶.

با توجّه به این مطلب، معنای آیه شریفه زیر روشن میشود.

لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلُونَ. (۱)

از آنچه میکند، سؤال نمیشود و آنان سؤال میشوند.

یعنی هیچ کس حق اعتراض در کارهای خداوند را ندارد؛ زیرا روشن است کسی میتواند اعتراض و اشکال کند که به تمام جوانب خلقت و کارهای الهی آگاهی کامل داشته باشد. و چون کسی چنین علمی را ندارد، حقّ سؤال هم برای او از این جهت باقی نمیماند. البتّه باید توجّه داشت مراد از نفی سؤال در آیه شریفه، سؤال اعتراضی است و این صحّت سؤال استفهامی از سوی بندگان را نفی نمیکند.

همچنین روشن است که کار محکم و حکیمانه مطابق عدل نیز است؛ زیرا چنان که پیشتر بیان شد، عدل به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. و اگر هر چیزی در جایگاه خود قرار گیرد، مسلّماً محکم و نفوذناپذیر خواهد بود؛ یعنی هر فعلی که از خدای تعالی سر میزند، از سر عدل و حکمت و فضل است. از آن جهت که در جایگاه خود انجام گرفته عادلانه است، و از جهت محکم و غیر قابل نفوذ بودن حکیمانه است و فضل بودن آن نیز بدان جهت است که خدای تعالی ابتداءً و بدون اینکه کسی استحقاقی داشته باشد، شروع به کار کرده است در حالی که خدای تعالی میتوانست خلق را آغاز نکند و هیچ حقی را نسبت به هیچ موجودی بر عهده نگیرد.

۱- . انبیاء(۲۱) / ۲۳.

خلاصه درس نهم

- برخی با استناد به آیه (لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ) و طرح مالکیّت خداوند متعال نفی ظلم از خدا را سالبه به انتفاء موضوع می دانند.

- استاد مطهّری معتقد است که آیه یاد شده ناظر به مسأله حکمت وعبث نیست، بلکه ناظر به مسأله عدل و ظلم است.

- علامه طباطبایی معتقد است این آیه باید در باب عدالت بررسی و تقریر شود نه در باب حکمت.

- خداوند متعال مالک همه اشیا است و صفت مالکیّت خدای تعالی در قرآن کریم به تعابیر مختلفی بیان شده است. اشاعره با استناد به این موضوع، عقاب بنده مطیع و ثنای بنده عاصی را بر خدا جایز می شمارند.

- عقاب بنده مطیع و حمد و ثنای بنده عاصی با توجه به مالکیّت خداوند، اشکالی را متوجّه او نمی کند؛ امّا با عدل و حکمت الهی تعارض دارد.

- اشاعره قائل به جبر در افعال بندگان اند؛ از این رو، با نفی حسن و قبح عقلی در صدد از بین بردن لوازم قول به جبر هستند.

- بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) آیه (لاـ یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ) ناظر به حکمت خداوند متعال و محکم بودن کارهای اوست.

- حکیم از حکم مشتق شده و به معنای منع و جلوگیری است. خداوند در آیات فراوانی خود را به صفت حکیم وصف کرده است.

- هیچ امری در خلقت موجود نمی گردد، مگر این که دارای غایتی حکیمانه است و در نظام امور خلایق جایگاهی ویژه دارد.

خودآزمایی

۱. آیه (لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ)نظر به مالکیّت خداوند متعال دارد یا حکمت او؟ موضوع را از نظر اشاعره، فلاسفه و روایات بررسی کنید.

۲. آیا نفی ظلم از خداوند در آیات قرآن موضوعیّت دارد؟ ضمن توضیح مطلب، نظر اشاعره و فلاسفه را در این زمینه بررسی کنید.

۳. رابطه مالکیّت خداوند متعال و عدل الهی را تبیین کنید.

۴. آیا عقاب بنده مطیع، و حمد و ثنای بنده عاصی، بر خداوند متعال جایز است؟ چرا؟

درس دهم: عدل الهی و حسن و قبح

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، عقلی بودن حسن و قبح را از نظر قرآن و روایات دریابد؛ از نظر فلاسفه، منطقیّین، اصولیان و اشاعره در این زمینه، آگاه شود و علّت نفی حسن و قبح عقلی را از سوی اشاعره تبیین کند؛ با مفهوم حسن و قبح فعلی و فاعلی آشنا شود و تأثیر جبر و اختیار را در حسن و قبح عقلی فعل و حسن و قبح فاعلی بداند.

عدل الهی و حسن و قبح عقلی

عدلیّه معتقدند که خداوند به حکم عقل انسانی، عادل است. از نظر این گروه، افعال فی حدّ نفسه دارای حسن و قبح اند و عقل حسن و قبح افعال را درک می کند. عمل به فعل حَسَن و ترک فعل قبیح به حکم عقل بر همگان واجب است و از آن جا که عقل حجّت خداوند است، خود او هم به هیچ وجه، خلاف حکم حجّت خود عمل نمی کند؛ نه این که خداوند نمی تواند قبیح انجام دهد یا قبیح از خداوند متعال قبیح نمی شود. از روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز به روشنی استفاده می شود که خدای تعالی برخلاف حکم عقل عمل نمی کند و آنچه را خود حجّت قرار داده است، از

حجّیت نمی انـدازد. حُسن عـدل و قبـح ظلم، حکم عقل است و در این حکم بین خدا و خلق فرقی نیست. پس خداوند باید به عـدل رفتار کنـد و از ظلم بپرهیزد. امّا در این میان، اشاعره، فلاسـفه، منطقیّین و حتّی برخی از اصولیان حسن و قبـح را اعتباری شمرده شـده انـد. براساس این مبنا، عقل در شـناخت حسن و قبـح اسـتقلال نـدارد؛ پس نمی توان حسن و قبح را به افعال الهی تعمیم داد یا حکم اعتباری را به فراتر از مورد اعتبارش سـرایت داد. بنابراین، بحث حُسن و قبح افعال رابطه نزدیک و مستقیمی با اعتقاد به عدل الهی دارد. بدین روی، در این درس به بررسی نظریّات مختلف در این زمینه خواهیم پرداخت.

حسن و قبح از نظر فلاسفه و منطقیّین و برخی از اصولیان

از نظر این گروه، حسن عـدل و قبـح ظلم ـ که از اصـول مـدرکات عقـل عملی است ـ از جمله مشـهوراتی است که عقلاـ به جهت مصـلحت نظام حیات اجتماعی انسان آن را اعتبار کرده انـد. بنابراین، حسن عـدل و قبح ظلم و همین طور همه مدرکات عقل عملی از اموری اعتباری اند که آن ها را وراء اعتبار عقلا حقیقتی نیست. ابن سینا می گوید :

هر گـاه خواستی فرق میـان شایع و مشـهور را با امر فطری بفهمی، قضـیه «عـدل زیباست و دروغ بـد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و سـعی نمـا در آن دو شـکّ کنی. در این صورت، خواهی یـافت که شـکّ در این دو جایز و ممکن است؛ ولی در قضیه «کل از جزء بزرگ تر است» ممکن نیست.(۱)

مرحوم شیخ محمّد حسین غروی اصفهانی از اصولیان بزرگ هم می گوید :

المراد بأنّ العدل یستحقّ علیه المدح و الظلم یستحقّ علیه الذمّ، هو أنّهما

۱- . نجاه / ۶۳.

کذلک عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم لافی نفس الأمر.

استحقاق ستایش بر عدل و نکوهش بر ظلم فقط نزد عقلاـ و به جهت تطابق آراء آن هاست؛ نه این که در حقیقت، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذم داشته باشد.(۱)

ولی در مقابل، عدّه ای از عالمان را اعتقاد بر آن است که مدرکات عقل عملی هم مانند مدرکات عقل نظری است؛ یعنی چنان که مدرکات عقل نظری بدیهی و نظری دارند مدرکات عقل عملی هم بدیهی و نظری دارند. نیز همان طور که مدرکات عقل نظری واقعی و عینی اند، مدرکات عقل عملی هم واقعیّت و عینیّت دارند و اموری اعتباری نیستند. استاد محمّد تقی مصباح می گوید :

نظریّه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیّات عقل عملی است. و مانند بدیهیّات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می باشد و ملاک صدق و کذب آن ها موافقت و مخالفت با وجدان انسان هاست.(۲)

استاد حاج شیخ حسین وحید خراسانی هم در درس خارج اصولشان، در این زمینه فرمودند :

در این باره مرحوم اصفهانی نظری دارد؛ و آن این که در موارد حسن و قبح عقلی ما قضیه برهانی نداریم، بلکه از مشهوراتی است که تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام. پس حسن عدل و قبح ظلم نه از اوّلیّات است و نه از فطریّات و نه از تجربیّات و نه از حدسیّات ونه از متواترات و نه از حسیّات ظاهری و باطنی. از هیچ یک از این اقسام نیست که برهان از آن ها تنظیم شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریّه اشکالاتی دارد...اشکال دوم این که: لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین یعنی مبدأ و معاد و نبوّات وغیر این ها همه شان منتهی به حسن و قبح می شود و اگر این دو هم جعلی عقلاـیی باشند، چه مُلزِمی برای فحص از آن ها می ماند.

۱- . نهایه الدرایه ۲ / ۱۲۵.

۲- . آموزش فلسفه ۱ / ۲۳۰.

اشکال سوم این است که اگر حسن عدل و قبح ظلم جعلی عقلایی باشد و معلّل به تحفّظ بر مصالح و تحرّز از مفاسد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده نوعی بر ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین طور مصلحت نوعی اگر بر فعلی نبود، نباید آن فعل حسن باشد. و در این صورت، باید ملتزم به انتفای حسن و قبح و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب در بیشتر احکام شرعی به ویژه عبادات شد. و این سخن را کسی ملتزم نمی شود.

حرف صحیح در این باره آن است که حسن عدل و قبح ظلم چون قضیه کل بزرگ تر از جزء است، می باشد. و عقل درک می کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد. چه عاقلی و عقلایی در عالم باشد که اعتبار قبح کند و چه نباشد. پس حسن عدل و قبح ظلم نه دائر مدار وجود مصلحت و مفسده نوعی است و نه دائر مدار حفظ نظام. و وزانش عین وزان اعظمیت کل از جزء است.

چنان که پیشتر اشاره کردیم، براساس اعتباری شمردن حسن و قبح، افعال ذاتاً دارای حسن و قبح نخواهند بود و عقل حسن و قبح را درک نمی کند، بلکه حسن و قبح امری عقلایی و قراردادی است. عقلاـ به دلایل مختلف، از جمله منافع اجتماعی خویش، حسن و قبح را جعل نموده اند. مرحوم علامه طباطبایی در شکل گیری حسن وقبح و تبیین اعتباری بودن آن می فرماید:

انسان نخستین بار، با مشاهده جمال، یعنی تناسب اعضا و اعتدال خلقت در همنوعانش به ویژه در صورت، متوجّه معنای حسن شد... و خلاف تناسب و اعتدال را قبیح و بد دانست... پس آن را به افعال و معانی اعتباری و امور مطلوب اجتماعی تعمیم داد و آنچه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی انسانی و لذایذ حیات او بود، خوب شمرد و غیر موافق را بد دانست. پس عدل و احسان به مستحق و تعلیم و تربیت و نصیحت و اموری دیگر از این قبیل، خوب نامیده شد و ظلم و دشمنی و نظایر آن، بد شمرده شد... برخی از این افعال، مانند عدل، به

جهت توافق دائمی با اهداف اجتماع انسانی پیوسته خوب به شمار آمدند، و برخی دیگر همواره بد محسوب شدند. ولی برخی از افعال با اختلاف اوضاع و احوال و زمان و مکان و اجتماعات، خوب و بدی شان مختلف می شود. مثلاً خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان خوب است.(۱)

اعتباری شمردن حسن وقبح نه تنها از کار انداختن استقلال عقل در شناخت حسن و قبح است، بلکه موجب می شود به هیچ وجه، نتوان حسن افعال الهی را درک و به آن حکم کرد. استاد مطهّری در این زمینه می فرماید :

از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوّه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیّت که وجود صرف و کمال محض و فعلیّت خالص است، از این گونه فاعلیّت ها و این گونه اندیشه ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است.(۲)

در تحلیل این نظریه در تفسیر پیام قرآن می خوانیم:

بعضی در تعریف حسن و قبح و تشخیص موارد و مصادیق آن، توافق میان عقلا راشرط دانسته اند و گفته اند: حسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشند و قبح چیزی است که عقلا متّفق بر مذمت او باشند.

درحالی که این یک اشتباه است. موافقت عقلاـ در یک امر مربوط به قوانین قرار دادی و به اصطلاح، تشریعی است... امّا اموری که جنبه قراردادی ندارد بلکه عینی وتکوینی دارد معیار در آن، درک انسانی است...

۱- . المیزان ۵ / ۱۰، نساء(۴)/ ۷۷ _ ۸۰.

۲- . عدل الهی / ۵۲.

در مسأله درک حسن و قبحِ احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار توافق عقلا و قضاوت عمومی آن ها بنشینیم. این مطلبی است که آن را ما به صراحت وجدان، درک می کنیم مانند سایر ادراکات ما در مورد زشتی ها و زیبایی ها...

کوتاه سخن آن که حسن و قبح عقلی است؛ نه عقلایی و تفاوت میان این دو بسیار است.(۱)

شهید سیّد محمّد باقر صدر قائلان اعتباری بودن حسن و قبح را با اشاعره _ در انکار حسن و قبح عقلی _ مشترک دانسته، متذکّر شده که اشاعره به صراحت، منکر حسن و قبح عقلی شده اند، ولی فلاسفه به صورت پنهان؛ زیرا حسن و قبح عقلی را به امور عقلایی و قضایای مشهوره برگردانده اند.(۲) ایشان در جای دیگری، عقلایی

شمردن حسن و قبح را مخالف وجدان و تجربه شمرده و نوشته است :

وجدان انسان قبح ظلم را با صرف نظر از جعل هر جاعلی ثابت می داند؛ مانند امکان ممکن. و تجربه هم حسن و قبح را تابع مصالح و مفاسد در خارج نمی داند. زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح بیشتر از مفسده می شود، ولی با وجود این عقلا اتّفاق بر قبح آن دارند. به عنوان مثال اگر کشتن انسانی برای بیرون آوردن دارویی از قلب او برای نجات دو انسان دیگر باشد _ اگر از نظر مصالح و مفاسد ملاحظه شود _ مصلحت آن از مفسده اش بیشتر است، با وجود این، احدی در قبیح و ظلم بودن آن شک نمی کند.(۳)

اشاعره از آن جا که قائل به جبر در افعال انسان اند، حسن و قبح عقلی را انکار کرده اند؛ زیرا نمی توان هم افعال آدمیان را جبری دانست و هم عذاب و عقاب الهی را برای همان افعال درست تلقّی کرد و به حسن و قبح عقلی نیز معتقد شد، ولی از

۱- . پیام قرآن ۴ / ۴۲۴ _ ۴۲۵.

۲- . بحوث فی علم الاصول ۲/ ۳۱.

۳- . دروس فی علم الاصول ۲/ ۲۵۶.

آن جـا که اشـعریان به حسن و قبـح شـرعی قائل انـد، می گوینـد: خداونـد هیـچ مؤمنی را به آتش نمی انـدازد و هیـچ کافر و مشـرکی را به بهشت نمی برد، چون از بهشت بردن مؤمنـان و عقـاب کـافران خبر داده و راه یـافتن کـذب به اخبار الهی ممکن نیست.

از همین پاسـخ اشـعریان می توان به زیان آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ، و خلف وعـده از نظر عقل قبیح نباشد چرا کذب و خلف وعده در اخبار الهی ممکن نباشد؟

بدین ترتیب، روشن می شود که با نفی حسن و قبح عقلی و اعتباری دانستن آن در اثبات شرایع الهی و نظام بخشیدن به اخلاق و ارزش های انسانی مشکلات فراوانی پدید می آید؛ زیرا التزام به اعتبارات، به اعتباری دیگر نیازمند خواهد بود و همین اعتبار بـاز هم وجوب التزامش نیـاز به اعتبـار دیگر خواهـد داشت و در نتیجه پـایه اساسـی اعتبـاری بودن احکام عقل عملی سـست و غیرقابل پذیرش خواهد بود.

حسن و قبح در قرآن و حدیث

حال که انـدکی با آرا و نظرهای عالمان مسـلمان درباره عقلی یا اعتباری بودن حسن و قبـح آشـنا شدیم؛ باید ببینیم متون دینی در این زمینه، کدام یک از این آرا را تأیید می کند. خدای تعالی می فرماید :

وَنَفْسٍ وَما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّاها.(۱)

سوگنـد به نفس و آن که آن را به سامان کرد. سـپس پلیـدی ها و پرهیزکاریش را به او الهام کرد. به تحقیق، رسـتگار شد آن که نفس خویش را تزکیه کرد و بی بهره گشت کسی که آن را [زیر ناپاکیها]پنهان کرد.

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه فرمود :

۱- . شمس(۹۱) / ۷ _ ۱۰.

بَیَّنَ لَهَا مَا تَأْتِی وَ مَا تَتْرُک. (۱)

برای او روشن کرد که چه بکند و چه نکند.

و در حدیثی دیگر فرمود:

مَعْرِفَهَ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِل. (۲)

خداوند متعال شناخت حق و باطل را به او الهام کرد.

با توجّه به آیه شریفه و روایاتی که در تفسیر آن نقل گردید، معلوم میشود که خداوند متعال هر شخصی را آنگاه که به کمال میرسد، از حقّ و باطل و خوبی و بدی آگاه میکند. امّا در این آیه بیان نشده که این آگاهی چگونه صورت میگیرد و تنها با واژه الهام از آن تعبیر گردیده است. لیکن این امر در روایات دیگری که از اهل بیت (علیهم السلام) نقل گردیده بهخوبی، روشن شده است. در آن روایات، از امری که موجب میشود انسان به واسطه آن حسن و قبح و حق و باطل را بشناسد، با عنوان «عقل» تعبیر شده است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میفرماید:

العَقْلُ نُورٌ فِی القَلْبِ یُفْرَقُ بِهِ بَیْنَ الحَقِّ وَ الباطِلِ. (۳)

عقل نوری است در قلب که حقّ و باطل با آن تمیز داده میشود.

و خداوند متعال هم میفرماید :

وَآعْلَمُوا أَنَّ اللهَ یَحُولُ بَیْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ. (۴)

و بدانید که خدا میان انسان و قلب او حایل میشود.

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه میفرماید:

۱- . کافی ۱ / ۱۶۳؛ المحاسن ۱/ ۲۷۶؛ بحارالانوار ۵/ ۱۹۶.

۲- . بحار الانوار ۲۴ / ۷۲.

۳- . ارشاد القلوب / ۱۹۸.

۴- . انفال(۸) / ۲۴.

لایَسْتَیْقِنُ الْقَلْبُ أَنَّ الْحَقَّ بَاطِلٌ أَبَداً وَ لَا یَسْتَیْقِنُ أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ أَبَداً. (۱)

قلبت هیچ گاه به حدّی نمیرسد که باطل را حق و حق را باطل بداند.

از پیامبر خاتم هم نقل شده است که فرمود :

فَیَقَعُ فِی قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَیَفْهَمُ الْفَرِیضَهَ وَ السُّنَّهَ وَ الْجَیِّدَ وَ الرَّدِیءَ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِی الْقَلْبِ کَمَثَلِ السِّرَاجِ فِی وَسَطِ الْبَیْتِ. (۲)

پس در قلب این انسان نوری واقع میشود که فریضه و سنّت و خوب و بـد را بهواسـطه آن میفهمد. بدان که عقل در قلب مانند چراغی است در وسط خانه.

و به وجود این نور است که حجّت بر بندگان تمام میشود :

حُجَّهُ اللَّهِ عَلَی الْعِبَادِ النَّبِیُّ وَ الْحُجَّهُ فِیما بَیْنَ الْعِبَادِ وَ بَیْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ. (۳)

حجّت خدا بر بندگان پیامبر و حجّت بین بندگان و خدا عقل است.

و در حدیثی دیگر، ابن سکّیت از امام رضا (علیه السلام) از حجّت خدا سؤال میکند و امام (علیه السلام) در جواب میفرماید :

الْعَقْلُ یُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَی اللَّهِ فَیُصَدِّقُهُ وَ الْکَاذِبُ عَلَی اللَّهِ فَیُکَذِّبُه. (۴)

امروز حجّت خدا بر خلق، عقل است که با آن کسی را که به راستی خود را پیامبر مینامد، میشناسد و تصدیق میکند و کسی را که به دروغ خود را نبی مینامد، میشناسد و تکذیب میکند.

بنـابراین از نظر آیـات و روایـات، هر انسانی با توجّه به نور عقل خویش، بـدون توجّه به اجتماع انسانی و احکام مربوط به آن، خوبی و بدی و حق و باطل را

۱- . تفسیر عیّاشی ۲ / ۵۳.

۲- . علل الشرایع ۱/ ۹۸؛ مستدرک الوسائل ۱ / ۸۱؛ بحارالانوار ۱ / ۹۹.

۳- . کافی ۱ / ۲۵، ح ۲۲.

۴- . کافی ۱ / ۲۴؛ بحارالانوار ۷۵/ ۳۴۲.

میشناسد و عقل او را موظّف میکند که براساس درک و کشف عقلی خود رفتار و به خوبیها عمل کند و از بدیها و زشتیها دوری گزینند. انسان عاقل که کار زشت میکند، خود را نکوهش میکند و از عمل خویش بیزاری میجوید. به همین جهت انجام دهنده کار زشت همیشه دنبال توجیه عمل زشت خویش است. پس با وجود نور عقل در انسان و کمک و یاری و اثاره (۱) پیامبران : ــ که حجّتهای ظاهری

خداوند متعالاند، حجّت بر او تمام میشود و مورد مدح و سرزنش و ثواب و عقاب قرار میگیرد.

حسن فاعلی و حسن فعلی

تا اینجا روشن گردید که درباره حسن و قبح عقلی افعال، میان علمای مسلمان دو نظریّه اساسی وجود دارد :

اوّل: حسن و قبح افعال عقلی نیست. قائلان به این قول دو فرقهاند: فرقه اوّل اشاعرهاند که حسن و قبح عقلی افعال را به طور کلّی و به صراحت، منکرند و آن را تنها شرعی میدانند و برای عقل در آن نقشی قائل نیستند.

فرقه دوّم اکثر فلاسفه و تعدادی از اصولیان هستند که قائلاند، حسن و قبح افعال اعتباری و عقلایی است. این گروه بهصراحت منکر حسن و قبح عقل نمیشوند، ولی معلوم است که عقلایی پنداشتن آن و از مشهورات شمردنش ملازم با انکار آن است.

دوم: حسن و قبح افعال عقلی است. این قولِ بیشتر فقها و متکلّمان و مجتهدان اصولی است. درباره آن نیز توضیحی داده شد.

حال بحث در این است که اگر حسن و قبح افعال عقلی است و مدح و ذم بر آن

۱- . اشاره به کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه اوّل نهج البلاغه است که آن حضرت یکی از اهداف بعثتپیامبران را اثاره (=بیرون آوردن) دفینه های خردهای انسانی شمرده است.

استوار است، چرا درباره برخی از اشخاصی که مرتکب افعال بد یا خوب میشوند، مدح و ذم به دنبال نمیآورد و افزون بر این، فاعل قبیح مورد ثنا و ستایش قرار میگیرد و فاعل کار نیک ستایش و نکوهش میشود. بهعنوان مثال، اگر شخصی نادانسته مرتکب ظلم و ستمی شود، مثلاً مال یتیمی را تباه کند و به غفلت و بدون اراده سیلی به گوش کسی زند، معلوم است که این فعل از او سرزده است، ولی کسی از خردمندان او را نکوهش نمیکند؛ و همین طور است کسی که کاری نیک انجام میدهد، امّا کار نیک او به غفلت و بیاختیار از او سر میزند. و اگر شخصی لیوانی پر از شراب را به اعتقاد اینکه آب است، به تشنهای دهد تا او سیراب شود و او آن را بنوشد و بعد معلوم شود که آن لیوان پر از شراب یا زهری کشنده بوده است؛ یا مایعی را به اعتقاد اینکه حاوی زهر است، به انسان یا حیوانی دهد تا او را به قتل رساند، ولی در واقع آن لیوان آب گوارا بوده باشد، معلوم است که در این موارد، خردمندان در صورت نخست، نه تنها فاعل قبیح را نکوهش نمیکنند، بلکه مدح و ثنایش میکنند و در صورت دوم، نه تنها فاعل را مدح و ثنا نمیکنند، بلکه نکوهش هم میکنند. پس اگر حسن و قبح فعل عقلی است، چرا در این موارد مدح و ذم به دنبال فعل برای فاعل آن تحقّق پیدا نمیکند.

جواب این پرسش هم روشن است؛ زیرا نظر به فعل به دو صورت است :

اوّل: فعل فی حدّ نفسه و بدون توجه به فاعل آن نگاه شود. در این صورت، عقل انسانی خود فعل را قبیح یا نیک میشناسد.

دوم: فعل با توجّه به فاعل آن در نظر گرفته شود. در این صورت، عقل میگوید باید دید فاعل این فعل آن را به صورت آزادانه و با آگاهی کامل انجام داده است یا نه؟ اگر با اختیار و آگاهی صورت گرفته، آیا با توجه به اینکه فعل خوب یا بد است انجام شده یا بر عکس آن. یعنی فاعل با اینکه میداند این فعل بد است، ولی بدی آن را به طور کلی در هنگام انجام آن به نظر نمیآورد، بلکه به قصد اینکه کاری خوب است آن را انجام میدهد. مثلاً لیوان آب را با اینکه میداند آب است ولی با

نیّت اینکه شراب است مینوشد.

روشن است که درصورتیکه انسان به غفلت یا بیاختیار، فعلی را انجام دهد، مورد مدح و ذم قرار نمیگیرد و چنین فاعلی نه ستایش میشود و نه نکوهش. امّا خود فعل یا خوب است یا بد. و اگر دانسته فعلی را انجام دهد، ولی در اعتقاد و یقین خود خطا رفته باشد؛ مثلاً لیوان آبی را به اعتقاد اینکه حاوی زهر است به انسان تشنهای بدهد، در این صورت، اگر چه فعل نیک است، ولی فاعل آن در نظر عقل کار بدی انجام داده است. چون کاری که او با اختیار انجام داده، دادن لیوان حاوی زهر بوده است و آب بودن آن در واقع، مورد نظر نبوده است. و اگر با علم به اینکه شراب است، به قصد خوردن آب آن را بنوشد، باز هم فعل او قبیح خواهد بود؛ از این رو میتوان گفت سوء نیّت او از شخصی که شراب واقعی را به قصد شراب میخورد، بیشتر خواهد بود.

بنابراین در مورد انتساب فعل به فاعل، قصد و نیّت فاعل ملاحظه میشود و او را بر اساس فعل خود او که قصد و نیّتش است، ستایش یا نکوهش میکنند. و چون فعل انسان فقط قصد اوست، اگر کار نیک را قصد کرد، مورد مدح و ثنا قرار میگیرد، هرچند در واقع، فعل مطابق قصد او نباشد و اگر کار بد را قصد نمود، ذم و نکوهش میشود؛ اگر چه کار او خوب و پسندیده بوده باشد.

حسن و قبح عقلی و جبر و اختیار

با توجه به بحث قبلی، معلوم است که جبر و اختیار انسان در حسن و قبح عقلی فعل تأثیر ندارد؛ یعنی عقل با توجّه به نفس هر فعلی آن را خوب یا بد مییابد؛ ولی تأثیر جبر و اختیار در حسن و قبح فاعلی بدیهی است. زیرا فاعل هنگامی متّصف به فعل خوب یا بد میشود که تمام جهات نسبت فعل در او جمع شده باشد؛ یعنی فعل با علم و آگاهی و حریّت و آزادی و قصد و اراده از او سر زده باشد. و هرکدام از این امور از او منتفی شده باشد، او متصف به فاعلیت آن فعل نخواهد شد. به همین

جهت از سوی عقلا و خردمندان هم مورد مدح و سرزنش قرار نمیگیرد.

خلاصه درس دهم

عدلیه معتقدند که حسن عدل و قبح ظلم، حکم عقل است و در این حکم، بین خدا و خلق فرقی نیست؛ پس خداوند متعال به حکم عقل انسانی، عادل است.

فلاسفه، منطقیّین و برخی اصولیان حسن عدل و قبح ظلم و همه مدرکات عقل عملی را از امور اعتباری می دانند.

برخی از علما نیز معتقدند که مدرکات عقل عملی همانند مدرکات عقل نظری واقعیّت و عینیّت دارند و اموری اعتباری نیستند.

اعتباری شمردن حسن و قبح موجب از بین رفتن استقلال عقل در شناخت حسن و قبح می شود و از تعمیم معنای حسن و قبح به افعال الهی مانع می گردد.

از آن جا که اشاعره قائل به جبر در افعال انسان اند، حسن و قبح عقلی را انکار کرده و قائل به حسن و قبح شرعی اند.

خداوند متعال با اعطای نور عقل به انسان او را از حق و باطل و خوبی و بدی آگاه ساخته است.

با وجود نور عقل در انسان و اثاره آن توسّط پیامبران، حجّت بر انسان تمام می شود و انسان ستایش یا سرزنش و سزاوار پاداش یا کیفر می شود.

اگر به فعل فی حدّ نفسه و بدون توجه به فاعل آن نگاه شود، عقل خود فعل را حَسن یا قبیح می شناسد (حسن و قبح فعلی).

در انتساب فعل به فاعل قصد و نیّت فاعل ملاک و معیار است (حسن و قبح فاعلی).

جبر و اختیار در حسن و قبح فعلی تأثیر ندارد؛ ولی در حسن و قبح فاعلی مؤثر

است.

خودآزمایی

۱. نظر فلاسفه و منطقیان درباره حسن عدل و قبح ظلم چیست؟

۲. درباره مدرکات عقل عملی چند نظریّه وجود دارد؟ بیان کنید.

۳. اعتباری شمردن حسن و قبح، چه آثار و لوازمی در پی دارد؟

۴. اشاعره از چه روی، حسن و قبح عقلی را انکار می کنند؟ این گروه به چه نوع از حسن و قبح معتقدند؟ ضمن توضیح درباره عقیده اشاعره آن را بررسی و نقد کنید.

۵. از آیات و روایات چه نوع از حسن و قبح ثابت می شود؟ با استناد به چند آیه و روایت، مدّعای خود را ثابت کنید.

۶. حسن فعلی و حسن فاعلی را تعریف کنید.

۷. تأثیر جبر و اختیار را در حسن فاعلی اعمال انسان تشریح کنید.

ص: ۱۶۹

درس یازدهم: عدل الهی و خیر و شرّ

اشاره

ص: ۱۷۱

اشاره:

پس از مطالعه این درس، فراگیری و فهم دقیق موارد زیر از دانشجو مورد انتظار است :

۱. وجودی بودن شرور؛

۲. علّت عدمی معرّفی کردن شرور از سوی فلاسفه؛

۳. انواع شرور؛

۴. رابطه خیر و شر با توحید؛

۵. رابطه خیر و شر با عدل الهی؛

۶. رابطه شرور با حکمت الهی.

ارتباط مسأله خیر و شرّ با مباحث خداشناسی

اشاره

مسأله خیر و شرّ از سه جهت با مباحث خداشناسی در ارتباط است :

۱. در رابطه با توحید خدا؛

۲. در رابطه با عدل الهی؛

۳. در رابطه با حکمت الهی.

الف) توحید و خیر و شرّ

اشاره

اگر به علیّت خداوند متعال برای تمامی موجودات امکانی قائل شویم و از سوی دیگر، به وجودی بودن خیر و شر قائل باشیم، ناچار، باید به خدای خیر و خدای شرّ قائل شویم؛ زیرا بر اساس علیّت خدای خیر نمی تواند علّت شرّ باشد و همین طور خدای شرّ نمی توانـد علّت و به وجود آورنده خیر گردد (از کوزه همان برون تراود که در اوست). چون هر چه در معلول هست، عیناً و به صورت کامل تر، در علّت نیز وجود دارد و از علّت نمی توانـد چیزی برون آیـد که در ذات او وجود نـدارد. به نظر می رسـد که منشأ پیـدایش ثنویّت، یعنی خالق خیر و خالق شر همین امر بوده است. بنابراین، برای رفع این مشکل یا بایـد از علّت بودن خداونـد متعال نسبت به موجودات امکانی صرف نظر کرد یا وجودی بودن شر را منکر شـد. فیلسوفان موحِّـد، وجودی بودن شر را منکر شده و سعی کرده اند که جهان به ظاهر پر از شرور را جهانی کاملًا خیر و اصلح بشمارند. استاد مطهری در این زمینه می گوید :

یـک تحلیـل سـاده نشان می دهـد که ماهیّت شـرور عـدم است؛ یعنی بـدی ها همه از نوع نیستی و عـدم انـد. این مطلب سابقه زیـادی دارد. ریشه این فکر از یونـان قـدیم است. در کتب فلسـفه، این فکر را به یونانیـان قـدیم و خصوصاً افلاطون نسبت می دهنـد... و مـا چون این مطلب را صـحیح و اساسـی می دانیم، در این جا، در حـدودی که متناسب با این کتاب است، طرح می کنیم...(۱)

ایشان سپس عدمی بودن شرور را با ادلّه ای اثبات می کند و می نویسد :

اکنون که دانسته شد بدی ها همه از نوع نیستی هستند، پاسخ ثنویّه روشن می گردد. شبهه ثنویّه این بود که چون در جهان دو نوع موجود هست،

۱- . عدل الهی / ۱۲۵.

ناچار دو نوع مبدأ و خالق برای جهان وجود دارد.

پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی هاست. بدی ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از خلق نکردن است نه از خلق کردن....

این است معنی سخن حکما که می گویند: شرور مجعول بالذات نیستند؛ مجعول بالتبع و بالعرض اند.(۱)

در تفسیر پیام قرآن در این باره می خوانیم:

خیر به چیزی گفته می شود که هم آهنگ با وجود ما و مایه پیشرفت و تکامل آن است. و شر چیزی است که نا هم آهنگ با آن باشد و مایه عقب ماندگی و انحطاط گردد. و از این جا به خوبی، روشن می شود که خیر و شر جنبه نسبی دارد. ممکن است امری درباره ما خیر باشد و برای دیگران شر یا برای تمام انسان ها خیر باشد و نسبت به نوعی از حیوانات مایه شر گردد.(۲)

در همین کتاب، بعد از توضیحاتی در این باره آمده است :

ولی شرّ نسبی (چیزی که از جهتی خیر و از جهتی شرّ باشد) مسلّماً بهره ای از وجود دارد، یا به تعبیر دیگر آمیزه ای است از وجود و عدم.(۳)

در کتاب مزبور عدمی بودن شرور نیز مورد بحث قرار گرفته است. در این باره آمده است:

معروف میان فلاسفه و دانشمندان این است که شرّ در تحلیل نهایی، بازگشت به یک امر عدمی (یا یک امر وجودی که سرچشمه آن عدم است) می کند... معمولاً برای روشن ساختن عدمی بودن شرور به این مثال ساده دست می زنند که ما می گوییم: سر بریدن یک انسان بی گناه شر است، ولی ببینیم در این جا چه چیز شرّ است؟ آیا زور بازوی قاتل، یا

۱- . عدل الهی / ۱۲۹.

۲- . پیام قرآن ۴ / ۴۸۵ _ ۴۸۶.

۳- . پیام قرآن ۴ / ۴۸۸.

تیزی کارد و برندگی آن، یا تأثیر پذیری گردن مقتول و لطافت آن که مایه قدرت بر هر گونه حرکت گردن می شود؟ مسلماً هیچ یک از این ها ذاتاً نقص و شرّ نیست. آنچه در این میان شر است، جدایی افتادن در میان اجزای گردن و رگ ها و استخوان هاست و می دانیم جدایی چیزی جز یک امر عدمی نیست....

از این جا پاسخ این سؤال که شرور را که آفریده است، برای همگان روشن می شود؛ زیرا وقتی شرور امور عدمی هستند، اصولاً آفرینش و آفریدگاری در مورد آن ها تصوّر نمی شود.

آری، اموری که احیاناً موجب عدم می شوند، می توانند وجودی باشند؛ مانند غذای مسموم؛ ولی همان گونه که گفتیم، اگر خیر و شرّ آن ها مساوی، یا شرّ آن غالب و یا شرّ مطلق باشند، هرگز با توجّه به حکمت خداوند لباس وجود بر اندام آن ها پوشیده نخواهد شد.(۱)

به نظر می رسد که مؤلّف این کتاب در نهایت، پذیرفته است که در جهان ممکنات، اموری وجودی هستند که اگر چه خود متّصف به شرّ نیستند، ولی موجب اعدامی می شوند که شرورند. در این صورت چگونه می توان فاعلیت خداوند متعال را نسبت به شروری که وجودی اند نادیده گرفت؟!

بنابر آنچه گذشت روشن است که عدمی بودن شرور را نمی توان با دلیل و برهان عقلی اثبات کرد؛ بلکه برخی با تحلیل مواردی از شرور و توجیه و تأویل آن ها سعی کرده اند صورت مسأله را پاک کنند و مشکل وجودی بودن و نیاز شرور به فاعل را اینگونه حل کنند در حالی که با نگاه منطقی و عقل مشکل همچنان به جای خود باقی است درباره مثالی که آورده شد و تحلیلی که صورت گرفت، از جهاتی اشکال وجود دارد؛ زیرا معلوم است که عدمی شمردن بریدن بدن انسانی با کارد و امثال آن و ایجاد انفصال بین اجزای آن، پذیرفتنی نیست و تحلیل بریدن به انتفای اتّصال هم

۱- . پیام قرآن ۴ / ۴۸۸..

مشکل را حل نمی کند؛ زیرا در مقابل، می توان گفت که اتّصال برداشتن فاصله بین دو امر است؛ یعنی چنان که می توان انفصال را به امر عدمی برگرداند، اتّصال را هم می توان به صورت عدمی تحلیل و معنا کرد.

به علاوه، خداوند متعال می توانست این بدن را به صورتی بیافریند که در مقابل کارد و امثال آن مقاوم باشد و اتّصال خود را از دست ندهد؛ یعنی هم قابل انعطاف و نرم باشد و هم در مقابل تیزی و برندگی چاقو و امثال آن مقاوم باشد.

گذشته از این، اشکال مهم تری که در این مثال وجود دارد، این است که ما با این بیان اگرچه توانستیم عدمی بودن انفصال و بریده شدن را اثبات کنیم، ولی روشن است که مسأله در همین جا تمام نمی شود؛ زیرا همین عدم انفصال موجب دردی سخت می شود که آرامش انسان را به هم می ریزد. و بدیهی است که این درد امری وجودی است که ناشی از آن امر عدمی است .

حال اگر کسی بگوید: درست است که درد امری وجودی است، ولی وجود آن لازم و خیر است؛ زیرا اگر انسان احساس درد نکند، متوجّه وجود نقص در بدن خود نمی شود و به دنبال رفع آن نمی رود.

جواب این امر هم روشن است. چون این سخن در صورتی صحیح است که احساس درد علامت انحصاری وجود نقص در انسان باشد در صورتی که می دانیم خداوند متعال می تواند به صورت های مختلف انسان ها را از وجود نقص در بدن خود آگاه کند، بدون این که او را به درد آورده باشد.

اشکال مهم دیگری که بر عدمی بودن شرور متوجّه است، این است که اگر همه افعال ناشایست و فسق و فجورهایی که از انسان ها سر می زند اموری عدمی باشند و برای امور عدمی فاعلی در کار نباشد، چرا باید کسانی که مرتکب چنین اموری می شوند، مورد سرزنش و نکوهش قرار گیرند و در مقابل اعمال ناکرده خویش به عذابی سخت و دردناک دچار آیند؟

بـدین ترتیب روشن می شود که این همه تلاـش که برای عـدمی شـمردن شـرور صورت گرفته، پایه و اساس ثابت و اسـتواری ندارد و همان درک و فهم عرفی انسان ها درباره شرور، صحیح و قابل اعتماد است که شرور اموری وجودی اند.

بنابراین، برای حل مشـکل توحید خالق باید چاره دیگری اندیشـید. منشأ این مشـکل نگرشِ علّی و معلولی به خالق و مخلوقات است؛ درحـالی که چنین نگرشـی صـحیح نیست و در متون مقـدّس دینی نیز دربـاره فـاعلیّت خداونـد متعـال از علیّت به معنای فلسـفی و اصـطلاحی آن خبری نیست؛ بلکه تصریح آیات قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) این است که فاعلیّت خداونـد متعال به مشـیّت و اراده است و خلقت مخلوقات از مادّه ای سابق و ازلی نیست و واژه هایی همچون بدء، بدع، انشاء و ابـداع واختراع و حتّی خلق و فَطْر این معنـا را اثبـات می کنـد. افزون بر این، روایات فراوانی که در توحیـد خالق و بینونت میان خلق و مخلوق به تمام معنا و نیز روایاتی که در خالی بودن خلق از خالق و تهی بودن خالق از خلق وارد شـده است، این معنا را اثبات می کند. امام امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید :

كُلُّ صَانِعِ شَيْ‌ءٍ فَمِنْ شَيْ‌ءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَيْ‌ءٍ صَنَعَ مَا خَلَق.(۱)

هر صنعتگری مصنوع خود را از چیزی می سازد و خداوند مخلوق خود را از چیزی نمی سازد.

با این بیان، اشکال ثنویه هم حل می شود و وجودی بودن شرور اشکالی در توحید خداوند سبحانه ایجاد نمی کند.

شرور در آیات و روایات

حال که حقیقت شـرور از نظر فیلسوفان روشن گردیـد و معلوم شد که عدمی دانسـتن شـرور خروج از درک عموم انسان ها از شرور است و روشن گردید که

۱- . کافی ۱/ ۱۳۴؛ توحید صدوق/ ۴۱؛ بحارالانوار ۴/ ۲۶۹.

وجودی بودن شرور اشکالی در توحید خدای سبحانه ایجاد نمی کند، باید دید شرور در آیات و روایات چگونه طرح شده است. ما در این جا، ابتدا آیات و روایاتی در باب خیر و شر نقل کرده و سپس مسأله شرور در آیات و روایات را بررسی می کنیم. خدای تعالی می فرماید :

إِنَّ الإِنْسانَ خُلِـقَ هَلُوعاً إِذا مَسَّهُ آلشَّـرُّ جَـزُوعاً وَإِذا مَسَّـهُ آلخَيْرُ مَنُوعاً.(۱)

به یقین، انسان حریص آفریده شده است. وقتی شر به او می رسد، بی تابی می کند و وقتی خیر به او می رسد، بخل می ورزد.

وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ آللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ.(۲)

و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است، بخل می ورزند، هرگز، گمان نکنند که آن برای آنان خیر است، بلکه آن برایشان شرّ است.

وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّـرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً.(۳)

شما را با شر و خیر امتحان می کنیم.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَـرّاً يَرَهُ.(۴)

پس هر کس به اندازه ذرّه ای کار خیر انجام دهد، آن را می بیند و هر کس به اندازه ذرّه ای کار بد کند، آن را می بیند.

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ...(۵)

بگو: پناه می برم به خداوندگار سپیده دم از شر آنچه خلق کرده است.

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُـكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ آللهِ مَنْ لَعَنَهُ آللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ....(۶)

۱- . معارج(۷۰) / ۱۹ ـ ۲۱.

۲- . آل عمران(۳) / ۱۸۰.

۳- . انبیاء(۲۱) / ۳۵.

۴- . زلزله(۹۹) / ۷ و ۸.

۵- . فلق(۱۱۳) / ۱_۲.

۶- . مائده(۵) / ۶۰.

بگو: آیا شما را از کسانی که کیفرشان نزد خدا بدتر از این است با خبر کنم؟ کسانی که خداوند آن ها را از رحمت خود دور ساخته و بر آنان خشم گرفته است ...

اینک روایاتی درباره خیر و شرّ امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

وَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّر وَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْجَنَّهِ وَ النَّار.(۱)

و تو خدایی. جز تو معبودی نیست. خالق خیر و شرّی. و تو خدایی. جز تو معبودی نیست. خالق بهشت و جهنّمی.

فَخَلَطَ حَلَالَهَا بِحَرَامِهَا وَ خَیْرَهَا بِشَرِّهَا وَ حَیَاتَهَا بِمَوْتِهَا وَ حُلْوَهَا بِمُرِّهَا... خَیْرُهَا زَهِیدٌ وَ شَرُّهَا عَتِید.(۲)

پس حلال دنیا را به حرامش و خیر آن را به شرّش و حیاتش را به مرگش و شیرینی آن را به تلخی اش آمیخت ... خیر آن کم و شر آن آماده است.(۳)

فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ الْمَوْتَ وَ قُرْبَهُ وَ أَعِدُّوا لَهُ عُدَّتَهُ فَإِنَّهُ یَأْتِی بِأَمْرٍ عَظِیمٍ وَ خَطْبٍ جَلِیلٍ بِخَیْرٍ لَا یَکُونُ مَعَهُ شَرٌّ أَبَداً أَوْ شَرٍّ لَا یَکُونُ مَعَهُ خَیْرٌ أَبَداً.(۴)

ای بندگان خدا! از مرگ و نزدیک بودنش بترسید و ساز و برگ لازم را برای آن فراهم سازید که امری عظیم و حادثه ای پر اهمّیت به همراه می آورد؛ خیری که هرگز آلوده به شرّ نیست یا شرّی که هیچ گاه خیر با آن نخواهد بود.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

۱- . کافی ۲ / ۵۱۶؛ محاسن ۱ / ۳۸؛ جامع الاخبار/ ۵۲؛ بحارالانوار ۹۰/ ۲۲۰.

۲- . نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳.

۳- . همان / ۲۷.

۴- . نهج البلاغه، نامه ۲۷؛ مجموعه ورّام ۱ / ۱۱؛ بحارالانوار ۳۳ / ۵۸۱.

الْخَیْرُ وَ الشَّرُّ حُلْوُهُ وَ مُرُّهُ وَ صَغِیرُهُ وَ کَثِیرُهُ مِنَ اللَّهِ.(۱)

خیر و شرّ، شیرین و تلخ آن، کوچک و بزرگ آن، از خداست.

در دعای قنوت امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است :

اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ خَیْرَ الْخَیْرِ رِضْوَانَکَ وَ الْجَنَّهَ وَ أَعُوذُ بِکَ مِنْ شَرِّ الشَّرِّ سَخَطِکَ وَ النَّار.(۲)

خداوندا، همانا من از تو بهترین خیرها، یعنی خوشنودی و بهشتت را می خواهم و از بدترین شرّها یعنی خشمت و آتش [دوزخ] به تو پناه میبرم.

با توجه به آیات و روایاتی که ذکر گردید، به یقین، میتوان گفت که خیر و شر هر دو اموری وجودیاند و برخی از شرور به طور تکوینی مخلوق خدای تعالی هستند و برخی دیگر فقط به حسب تقدیر مخلوق خداوند متعالاند به طور کلّی، میتوان موارد شرور را بر حسب آیات و روایات در چهار امر خلاصه کرد :

۱. جنایات و مفاسد و گناهان و تجاوزها و به طور کلّی، کارهای زشت و ناشایست بندگان خدا. شر به این معنا فعل بندگان است که آنها با اراده و حریّت خود این نوع از شرور را ایجاد میکنند و خداوند متعال هم تنها در تقدیر این شرور دخالت میکند و بندگانش را از انجام شرور باز نمیدارد و چون این شرور افعال بندگاناند، خداوند متعال از آنها منزّه است.

۲. بلایا و گرفتاریها و امتحانات و فقر و مرض که خداوند متعال برخی از بندگانش را برای امتحان به آنها مبتلا میکند (نَبْلُوکُمْ بِالشَّـرِّ وَالْخَیْرِ فِتْنَهً....)

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه مزبور فرمودند: امیر المؤمنین (علیه السلام) روزی مریض شد.

۱- . محاسن ۱ / ۲۸۴؛ بحارالانوار ۵/ ۱۶۱.

۲- . من لایحضره الفقیه ۱ / ۴۹۱؛ ارشاد القلوب ۱ / ۸۲؛ بحارالانوار ۸۴ / ۲۶۹.

گروهی به عیادت وی آمدند و گفتند:

کَیفَ أَصْبَحْتَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ؟ فَقَالَ: أَصْبَحْتُ بِشَرٍّ. فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ، هَذَا کَلَامُ مِثْلِکَ فَقَالَ: یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی وَ نَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیرِ فِتْنَهً وَ إِلَینا تُرْجَعُونَ. فَالْخَیرُ الصِّحَّهُ وَ الْغِنَی وَ الشَّرُّ الْمَرَضُ وَ الْفَقْرُ ابْتِلَاءً وَ اخْتِباراً. (۱)

ای امیرالمؤمنین، حالت چه طور است؟ آن حضرت فرمود: گرفتار شرّم. به او عرض کردند: منزّه است خداوند، این سخن از سوی چون شمایی بعید است. پس فرمود: خدای متعال میفرماید: «شما را با خیر و شرّ میآزماییم...» پس صحّت و غنا خیر است و مرض و فقر شرّ است و هر دو برای آزمون و امتحاناند.

شر به این معنا، امری وجودی است که خداوند متعال تکویناً آن را به جهت مصلحتی ایجاد میکند و به تصریح آیه شریفه، یکی از مصالح مهم آن امتحان و ابتلاست.

۳. نعمتها و امکانات و قدرت و مقام و آسایش و رفاه و سلامتی و غنایی که خداوند متعال به بندگان عاصی خویش از باب استدراج عطا میکند. این نعمتها و کمالات در اصل خیر هستند، ولی چون کافران به اختیار خود آنها را در معاصی و گناهان به کار میگیرند، موجب عذاب میشوند و برای کافران شر خواهند بود. خدای تعالی میفرماید :

وَلا یَحْسَبَنَّ آلَّذِینَ کَفَرُوا أَنَّما نُمْلِی لَهُمْ خَیرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلِی لَهُمْ لِیزْدادُوا إِثْماً وَلَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ... وَلا یَحْسَبَنَّ الَّذِینَ یَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ آللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَیراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ. (۲)

آنان که کافر شدند گمان نکنند مهلتی که به آنها دادیم؛ برایشان خیر است. همانا

۱- . مستدرک الوسائل ۲ / ۱۴۹؛ الدعوات / ۱۶۸؛ بحارالانوار ۷۸ / ۲۰۹.

۲- . آل عمران(۲) / ۱۷۸ و ۱۸۰.

آنان را مهلت دادیم تا بر گناهانشان بیفزاینـد و برای آنها عذابی خوار کننده است... و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است، بخل میورزند، هرگز، گمان نکنند که آن برای آنان خیر است، بلکه آن برایشان شرّ است.

پس اطلاق شـرّ به این امور به اعتبار آثار و نتایجی است که بر آنها بار میشود، نه اینکه این امور از اصل شـر بوده باشـند. اصل این نعمتهـا خیر است، ولی چون کـافران از این امور اسـتفاده خوب نمیکننـد، نتیجهـای که برایشـان بـار میآورد، از نـدادن این نعمتها به آنان، بدتر است. پس اطلاق شـرّ به این قسم از امور از سـر تسامح و مجاز است و در واقع از شـرور به حساب نمیآید. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره میفرماید :

مَا خَیْرٌ بِخَیْرٍ بَعْدَهُ النَّارُ وَ مَا شَرٌّ بِشَرٍّ بَعْدَهُ الْجَنَّهُ وَ کُلُّ نَعِیمٍ دُونَ الْجَنَّهِ مَحْقُورٌ وَ کُلُّ بَلَاءٍ دُونَ النَّارِ عَافِیَهٌ. (۱)

خیری که به دنبال آن دوزخ باشد، خیر نیست. و شرّی که به دنبال آن بهشت باشد، شرّ نیست.

هر نعمتی در برابر بهشت، کوچک است و هر بلا و رنجی در برابر دوزخ، عافیت و تندرستی.

پس معلوم است هر چند رنجهای دنیا شـرّ است، ولی چون صبر و تحمّل در مقابل آنها سـبب ورود انسان به بهشت میشود آنها را برای خویش خیر میشـمارد؛ چنـانکه عـافیت و سـلامتی هم خیری است که تحمّل دردهای ناشـی از درمان بیماری، آسان به شمار میرود.

۴. سـختیها و عـذابهایی که برای گناهکاران و سـتمگران قرار داده شده است. و فرقی نمیکند که این عذابها و عقابها در دنیا بر آنها وارد شود یا در آخرت. خدای تعالی میفرماید:

۱- . نهج البلاغه، حکمت ۳۸۷؛ من لایحضره الفقیه ۴ / ۳۹۲؛ بحارالانوار ۸/ ۱۹۹.

أَفَــأُنَــبِّــئُكُمْ بِشَــرٍّ مِنْ ذلِــكُم النّارُ وَعَدَها اللهُ آلَّذِينَ كَفَرُوا وَبِــئْسَ المَصِــيرُ. (۱)

آیا شما را به بدتر از این خبر دهم؟ آتش که خدای تعالی به کافران وعده داده است و چه سر انجام بدی است.

شرّ به این معنا، مخلوق تکوینی خدای تعالی است؛ ولی خلق ابتدایی خدای سبحانه نیست؛ بلکه خداوند این امور را برای مجازات اعمال زشت بندگانش آفریده است؛ یعنی اگر عصیان و سرکشی از بندگان تحقق نمییافت، خدای سبحانه هم این امور را نمیآفرید.

ب) عدل الهی و شرور

آیا عدل الهی اقتضا میکند که هیچ گونه شر و نقصانی در موجودات عالم نباشد و همه باید بهاندازه مساوی از کمالات وجودی برخوردار گردند؟

پاسخ این سؤال با توجّه به مباحث پیشین، روشن است. وجود شرور و کاستیها در عالم خلقت، با عدل الهی به معنای وضع هر چیزی در موضع خود منافاتی ندارد؛ زیرا چنانکه گفتیم، وقتی میتوانیم درباره وجود ظلم و ستم سخن بگوییم که موضع هر چیزی را به خوبی بشناسیم و از حقیقت همه اشیا به طور کامل اطّلاع پیدا کنیم؛ لیکن بدیهی است که انسان از چنین امری عاجز و ناتوان است. او میتواند تنها از ظاهر حیات دنیا آگاهی یابد و از ژرفای وجود آن بیخبر است. پس با این وجود، چگونه میتواند درباره موضع اشیا نظر دهد. خداوند متعال میفرماید :

یَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الحَیاهِ الدُّنْیا وَهُمْ عَنِ الآخِرَهِ هُــمْ غافِلُونَ. (۲)

۱- . حج(۲۲) / ۷۲.

۲- . روم(۳۰) / ۷.

آنان تنها ظاهری از زندگانی دنیا را میدانند و از آخرت غافلاند.

و در آیه دیگر علم انسان را اندک میشمارد و میفرماید :

وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَما أُوتِـیتُمْ مِنَ العِلْمِ إلّا قَلِـیلاً. (۱)

از تو درباره روح میپرسند. بگو: روح از امر خداوندگارم است. و به شما جز اندکی از علم داده نشده است.

حال اگر خداوند متعال یکی را در دنیا سلامت و تندرستی و توانگری فراوان دهد و دیگری را همیشه به فقر و ناداری و سختی و مرض مبتلا کند، آیا میتوان گفت عدل را درباره آنان مراعات نکرده است؟ اگر سیل جاری شود و زلزله پدید آید و در اثر آن، عدّهای مؤمن و غیر مؤمن دچار گرفتاری شوند و عدّهای از دنیا بروند، آیا میتوان گفت در حق عدهای از این انسانها که دچار چنین حادثهای شدهاند، ظلم و ستم شده است؟

با توجّه به آیات و روایاتی که نقل شد، معلوم گردید که همه سختیها و بلاها دو جهت دارند: یا بهجهت ابتلا و امتحان است یا به عنوان مجازات و عقاب اعمال انسانها. آسایش و رفاه و سلامتی هم از این دو جهت خالی نیست. بنابراین، زلزله و حوادثی مانند آن، وقتی در رابطه با عاصیان و کافران و ستمگران در نظر گرفته میشود، به جهت مجازات و عقاب است و هنگامی که در رابطه با مؤمنان ملاحظه میشود، ابتلا و امتحان به شمار میآید. پس مؤمنی که در برابر این ناملایمات صبر پیشه میکند و از ایمان خود دست بر نمیدارد و بر آن ثابت و استوار باقی میماند، به لذّتی خالص و نعمتی بزرگ دست مییابد که رسیدن به آن بدون تحمّل آن سختیها ممکن نبوده است.

البته کافران و مشرکان و ستمگران هم باید با دیدن آیات الهی از خواب غفلت

۱- . اسراء(۱۷) / ۸۵.

بیدار شوند و به درگاه خداوند متعال توبه کنند تا مورد بخشش و آمرزش قرار گیرند. پس شرور با اینکه اموری وجودیاند امّا هیچگونه منافاتی با عدل الهی ندارند.

ج) شرور و حکمت الهی

حکمت الهی مقتضی آن است که کارهای خداوند متعال بر اساس هدف و غایتی صورت پذیرد و جای هیچگونه سؤال و اعتراض بر جای نگذارد. چنانکه گفتیم، حتّی شروری که به طور تکوینی مخلوق خدای تعالی هستند، هیچگونه مشکلی از جهت حکمت الهی ندارند؛ زیرا همه آنها غایتی حکیمانه و هدفی خردمندانه دارند و این مطلب با توجه به آنچه ذکر شد روشن است. زیرا معلوم است که ابتلاـ و امتحان و اتمام حجّت بر خلق، هدف و غایتی حکیمانه است که در خلق شرور مورد عنایت است. همچنین خلق شرور برای مجازات بندگان عاصی و کافران و مشرکان و ستمگران امری معقول و حکیمانه است و همه اینها در خلق مخلوقی قادر و مختار و آزاد که هوای نفس و جهل و نادانی هم در وجودش نهاده شده، به حکم و بداهت عقل، لازم و ضروری است.

افزون بر این، یاد آوری و توجه دادن به خدای سبحانه را میتوان از اهداف دیگر شرور و سختیها دانست؛ زیرا زمانی که انسان به سختیها و دشواریها مبتلا میشود، از خواب غفلت بیدار میگردد و به یاد خدای خویش میافتد و دست نیاز به درگاه او بلند میکند.

خلاصه درس یازدهم

مسأله خیر و شر از سه جهتِ توحید، عدل و حکمت الهی با مباحث خداشناسی در ارتباط است.

قول به علیّت خداوند متعال یا منجر به ثنویّت می شود یا به انکار وجودی بودن

شرور می انجامد.

قول به عدمی بودن شرور پایه و اساس ثابت و استواری ندارد و خلاف فهم روشن و درک صحیح همه انسان هاست.

در متون دینی، سخن از خلق و ایجاد به مشیّت و اراده خداوند است و از علیّت به معنای اصطلاحی و فلسفی آن خبری نیست؛ در نتیجه، خلق خیر و شرّ از سوی خدای واحد با اشکالی مواجه نمی شود و نفی وجودی بودن شرور لازم نمی آید.

شرور بر حسب آیات و روایات در چهار امر خلاصه می شود :

الف) جنایات، مفاسد، گناهان و کارهای زشت و ناشایست بندگان؛

ب) بلایا، گرفتاری ها، فقر و مرض که خداوند به جهت امتحان بندگان آن ها را به این امور مبتلا می کند؛

ج) امکانات، رفاه، غنا، سلامتی و نعمت هایی که خداوند از باب استدراج به بندگان عاصی خود عطا می کند؛

د: سختی ها و عذاب هایی که برای گناهکاران و ستمگران قرار داده شده است؛

وجود شرور در عالم خلقت با عدل الهی منافاتی ندارد و با حکمت خداوند هم سازگار است.

خودآزمایی

۱. چرا فلاسفه قائل به عدمی بودن شرور هستند؟

۲. وجودی دانستن شرور چه ارتباطی با ثنویّت دارد؟ آیا می توان هم شرور را اموری وجودی دانست و هم خالق خیر و شر را یکی شمرد؟

۳.آیا قائلان به عدمی بودن شرور دلیل و برهان ثابت و استواری برای قول خود دارند؟ این گروه از چه طریقی قول خود را مدلّل می سازند؟

۴. با توجّه به آیات و روایات اقسام مختلف شرور را بنویسید.

۵. آیا می توان برای رفاه، سلامتی، غنا و نعمت ها جنبه شرّی لحاظ کرد؟ توضیح دهید.

۶. آیا وجود شرور با اقتضای عدل الهی سازگار است؟

۷. وجود شرور چگونه با حکیم بودن خداوند جمع می شود؟

ص: ۱۸۷

درس دوازدهم: عدل الهی و خلود

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود که پس از مطالعه این درس، این سؤال را به درستی پاسخ گوید که چگونه می شود گناهی اندک و محدود، عقابی شدید و نامحدود در پی داشته باشد؟

عدل الهی و خلود

اختلاف درجات و مراتب گناهان و معاصی موجب اختلاف درجات و مراتب مجازات است. گناه هرچه بزرگ تر باشد، مجازاتش شدیدتر خواهد بود. بر اساس قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) برای برخی از گناهان مجازات ابدی قرار داده شده است. خداوند متعال می فرماید :

مَنْ كَسَبَ سَيِّـئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِـيئَتُهُ فَأُول ـئِكَ أَصْحابُالنّارِ هُمْ فِـيها خالِدُونَ.(۱)

کسانی که کار بدی کنند و گناهشان آنان را احاطه کند، اهل دوزخ خواهند بود و

۱- . بقره(۲) / ۸۱.

تا ابد در آن باقی خواهند ماند.

و درباره کافران می فرماید :

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِـياؤُهُمُ آلطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ آلنُّورِ إِلى الظُّلُماتِ أُولـئِکَ أَصْحابُ آلنّارِ هُمْ فِـيها خالِدُونَ.(۱)

سرپرستان کافران طاغوت هایند که آنان را از نور هدایت بیرون می آورند و به ظلمت های جهل و گمراهی داخل می کنند. آنان اهل دوزخ اند و تا ابد در آن باقی خواهند بود.

پس همه آنان که از هدایت پروردگار عالمیان اعراض کرده و از تسلیم در مقابل آن سرپیچی کرده اند و کفر و شرك را پیشه خود ساخته اند و در زمین فساد کرده و به بندگان خدا ستم روا داشته اند، در عذاب جهنّم جاودان خواهند بود.

حال باید پرسید که چگونه می شود شخصی که گناهی اندك و محدود مرتکب شده است گرفتار کیفری نامحدود و دردناك گردد. آیا این ظلم و ستم در حق بندگان نیست؟

جواب این سؤال نیز از مطالبی که در توضیح عدل الهی بیان شد، معلوم است؛ زیرا چنان که گفتیم، عدل عبارت است از وضع هر چیزی در موضع خودش. همچنین گفتیم در غیر مستقلات عقلی، شناخت موضع اشیا از توان درك بشر خارج است و این سؤال هم از مواردی است که خارج از حکم مستقل عقل است؛ زیرا چنان که گفتیم، آنچه عقل آن را قبیح می داند، عبارت است از قبح عقاب بلابیان، نه هر عقاب و مجازاتی. عقل انسان از درك حدود و کیفیّت عقاب و کیفر گناهان ناتوان است؛ چراکه درك درجات عصیان از حدود عقل بیرون است. امام سجاد (علیه السلام) به خداوند متعال عرض می کند:

۱- . بقره(۲)/ ۲۵۷.

فَأَمَّا الْعَاصِی أَمْرَکَ وَ الْمُوَاقِعُ نَهْیَک ... لَقَدْ کَانَ یَسْتَحِقُّ یَا إِلهی فِی أَوَّلِ مَا هَمَّ بِعِصْیَانِک کُلَّ مَا أَعْدَدْتَ لِجَمِیعِ خَلْقِکَ مِنْ عُقُوبَتِکَ. فَجَمِیعُ مَا أَخَّرْتَ عَنْهُ مِن وَقْتِ الْعَذَابِ وَ أَبْطَأْتَ عَلَیْهِ مِنْ سَطَوَاتِ النَّقِمَهِ فَتَرکٌ مِنْ حَقِّک، وَ رِضًی بِدُونِ وَاجِبِک.(۱)

اما آن که از امر تو سر می پیچد و مرتکب محرّمات می شود...با نخستین قصد معصیت، مستحقّ همه عقوبتهایی که برای همه خلایق مهیّا کردی، می شود. پس تأخیر عذاب او و درنگ در عقوبت او گذشتن از حد خویش است و رضایت به کمتر از آنچه در حق او واجب است.

در دعای دیگری از آن امام نقل شده است :

إِنِّی لَأَعْلَمُ أَنَّ وَاحِداً مِنْ ذُنُوبِی یُوجِبُ لِی أَلِیمَ عَذَابِکَ وَ یَحِلُّ بِی شَدِیدُ عِقَابِکَ.(۲)

همانا من می دانم که یک گناه از گناهانم موجب عذاب دردناک تو برایم می شود و عقاب سخت تو را بر من وارد می کند.

و نیز می فرماید:

إِلَهَنا وَ سَیِّدَنَا وَ مَوْلَانَا لَوْ بَکَیْنَا حَتَّی تَسْقُطَ أَشْفَارُنَا وَ انْتَحَبْنَا حَتَّی یَنْقَطِعَ أَصْوَاتُنَا وَ قُمْنَا حَتَّی تَیْبَسَ أَقْدَامُنَا وَ رَکَعْنَا حَتَّی تَتَخَلَّعَ أَوْصَالُنَا وَ سَجَدْنَا حَتَّی تَتَفَقَّأَ أَحْدَاقُنَا وَ أَکَلْنَا تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ أَعْمَارِنَا وَ ذَکَرْنَاکَ حَتَّی تَکِلَّ أَلْسِنَتُنَا مَا اسْتَوْجَبْنَا بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَهٍ مِنْ سَیِّئَاتِنَا.(۳)

ای خدا و آقا و مولای ما، اگر به اندازه ای گریه کنیم که پلک های ما بریزد و آن قدر فریاد بزنیم که صداهایمان بریده شود و آن اندازه بایستیم که پاهایمان خشک گردد و آن قدر رکوع کنیم که بندهای بدنمان از هم بگسلد

۱- . صحیفه سجّادیّه جامعه / ۲۹ دعای تمجید خداوند.

۲- . بحارالانوار ۹۱ / ۱۳۲.

۳- . بحارالانوار ۹۱/ ۱۳۸؛ عدد القویّه / ۳۱۹.

و آن اندازه سجده کنیم که چشمانمان از کاسه درآید و در همه عمر خویش خاک زمین را بخوریم وتو را یاد کنیم تا این که زبان هایمان بند آید، با این همه شایسته از میان رفتن یکی از گناهانمان نخواهیم شد.

این ها نمونه هایی از اهمیّت معصیت و نافرمانی پروردگار جهان است که امام سجاد (علیه السلام) در دعاها و مناجات خویش با خدایش مطرح می کند. روشن است که این مطالب عین حقیقت است که بر زبان مبارک امام (علیه السلام) جاری شده و امام در این جا در مقام مبالغه گویی نیست؛ زیرا بدیهی است که نافرمانی از امر مولای حقیقی ــ که عظمتش را نهایتی نیست ــ گناهی بزرگ و نابخشودنی است. پس خلود در آتش بعد از مرگ نه تنها ظلم در حقّ کافران و مشرکان نیست، بلکه تأخیر در عذاب آنان و مهلت دادن به ایشان در این دنیا ــ با طول عمرشان ــ لطفی از سوی خدای سبحانه در حقّ آنان است. شیخ صدوق در امّالی خود ــ با ذکر سند ــ از طاووس یمانی نقل می کند که حضرت سجاد (علیه السلام) بر این دعا مداومت داشت :

إِلَهِی وَ عِزَّتِکَ وَ جَلَالِکَ وَ عَظَمَتِکَ لَوْ أَنِّی مُنْذُ بَدَعْتَ فِطْرَتِی مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ عَبَدْتُکَ دَوَامَ خُلُودِ رُبُوبِیَّتِکَ بِکُلِّ شَعْرَةٍ فِی کُلِّ طَرْفَهِ عَیْنٍ سَرْمَدَ الْأَبَدِ بِحَمْدِ الْخَلَائِقِ وَ شُکْرِهِمْ أَجْمَعِینَ لَکُنْتُ مُقَصِّراً فِی بُلُوغِ أَدَاءِ شُکْرِ أَخْفَی نِعْمَهٍ مِنْ نِعْمَتِکَ [نِعَمِکَ] عَلَیَّ وَ لَوْ أَنِّی کَرَبْتُ مَعَادِنَ حَدِیدِ الدُّنْیَا بِأَنْیَابِی وَ حَرَثْتُ أَرَضِیهَا بِأَشْفَارِ عَیْنِی وَ بَکَیْتُ مِنْ خَشْیَتِکَ مِثْلَ بُحُورِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرَضِینَ دَماً وَ صَدِیداً لَکَانَ ذَلِکَ قَلِیلًا فِی کَثِیرِ مَا یَجِبُ مِنْ حَقِّکِ عَلَیَّ وَ لَوْ أَنَّکَ إِلَهِی عَذَّبْتَنِی بَعْدَ ذَلِکَ بِعَذَابِ الْخَلَائِقِ أَجْمَعِینَ وَ عَظَّمْتَ لِلنَّارِ خَلْقِی وَ جِسْمِی وَ مَلَأْتَ جَهَنَّمَ وَ أَطْبَاقَهَا مِنِّی حَتَّی لَا تَکُونَ فِی النَّارِ مُعَذَّبٌ غَیْرِی وَ لَا یَکُونَ لِجَهَنَّمَ حَطَبٌ سِوَایَ لَکَانَ ذَلِکَ بِعَدْلِکَ عَلَیَّ قَلِیلًا فِی کَثِیرِ مَا اسْتَوْجَبْتُهُ مِنْ عُقُوبَتِکَ. (۱)

۱-. امالی صدوق / ۲۹۹؛ مفتاح الفلاح / ۳۱۵؛ بحارالانوار ۹۱/ ۹۰.

خداونـدا، سوگنـد بـه عزّت و جلال و عظمتـت، اگر من ـ از آن هنگـامی که در آغـاز روزگـار، آفرینش مرا آغـاز کردی تا جاودانگی ربوبیّتت، با هر یک از موهایم، در هر چشم به هم زدنی، تا ابـد، تو را با حمـد همه خلایق و شـکرشان عبادت کنم، در ادای شکر پنهانترین نعمتی که بر من داری، مقصّر خواهم بود.

و اگر معادن آهن دنیا را با دندانهایم بکنم و زمینش را با پلکهای چشـمانم زیر و رو کنم، و از بیم تو مانند دریاهای آسمانها و زمین، خون گریه کنم، در مقابل حقّ بی پایانی که بر گردن من داری، بسیار اندک خواهد بود.

و اگر تو ـ ای خـدای من ـ بعـد از همه این گفتهها مرا به انـدازه همه آفریـدگان عـذاب کنی، و تن و پیکرم را [به اندازهای] بزرگ کنی که جهنّم و طبقـاتش را [تنهـا] بـا آن پر کنی تـا به حـدّی که در آتشِ عـذابت کسـی و برای جهنّم هیزمی جز من نباشد، این در عدل تو ـ در مقابل کیفرهای زیادی که من مستوجب آنها هستم ـ، اندک خواهد بود.

بنـابراین، بـا توجّه به عظمت بی نهایت خداونـد متعال یک نافرمانی کوچک از او بسـیار بزرگ و زشتی آن از درک عقول ما خارج است. پس چگونه میتوان درباره ثواب و عقاب او با خردهای ناقص خویش سخن گفت، درحالیکه آنان که در درجات عالی معرفت و شـناخت او قرار دارنـد. با او این گونه راز و نیاز میکننـد؟! امّا این بـدان معنا نیست که لطف او شامل بندگانش نیست. او نسـبت به بنـدگانش مهربـانتر از هر کس دیگر است. بـا اینکه او مشـرکان و کـافران و منافقـان را به خلود در عـذاب تهدیـد کرده است، آنهـا نیز اگر در این دنیـا نیکی کننـد دست خـالی نخواهنـد مانـد و نیکیهایشـان در درجات عـذابشان تأثیر فراوان خواهـد داشت. حتی بعضـی از آنها ـ چنانکه از برخی روایات ظاهر میشود ـ یا عـذابی در آنجا نخواهند داشت یا اگر عذابی هم داشته باشند، بسیار اندک خواهد بود. امام موسیبن جعفر (علیه السلام) میفرماید :

كَانَ فِی بَنِی إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَ كَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ يَرْفُقُ بِالْمُؤْمِنِ وَ يُوَلِّيهِ الْمَعْرُوفَ فِی الدُّنْيَا فَلَمَّا أَنْ مَاتَ الْكَافِرُ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتاً فِی النَّارِ مِنْ طِينٍ فَكَانَ يَقِيهِ حَرَّهَا وَ يَأْتِيهِ الرِّزْقُ مِنْ غَيْرِهَا وَ قِيلَ لَهُ هَذَا بِمَا كُنْتَ تَدْخُلُ عَلَى جَارِكَ الْمُؤْمِنِ فُلَانِبْنِ فُلَانٍ مِنَ الرِّفْقِ وَ تُوَلِّيهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِی الدُّنْيَا. (۱)

در بنی اسرائیل، مردی مؤمن همسایهای کافر داشت که با مؤمن با رفاقت و دوستی برخورد میکرد و به او نیکی مینمود. آنگاه که کافر مرد خداوند متعال در جهنّم خانهای از گل برایش ساخت که از حرارت آتش او را حفظ میکرد و روزی او از جای دیگر ــ غیر از جهنم ــ میآمد. به او گفتند: این در مقابل مدارا و نیکیهایی است که تو در دنیا نسبت به فلانی فرزند فلانی داشتی.

علامه مجلسی در ذیل این حدیث میفرماید:

بیان: هذا الخبر الحسن الذی لا یقصر عن الصحیح یدلّ علی أنّ بعض أهل النار من الکفّار یرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنه فلا یبعد أن یخصّص الآیات الدالّه علی کونهم معذّبین فیها لا یخفّف عنهم العذاب، لتأیّده بأخبار أخر سیأتی بعضها. (۲)

این حدیث حسن ــ که اعتبارش از احادیث صحیح کمتر نیست ــ دلالت دارد که عذاب بعضی کافران دوزخی ــ به خاطر پارهای اعمال نیکشان ــ برداشته میشود. پس بعید نیست آیاتی که میگوید کفّار در آتش، عذاب خواهند شد و از عذاب آنان کاسته نخواهد شد با این روایت تخصیص بخورد؛ زیرا روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که حدیث مذکور را تأیید میکند.

در حدیثی دیگر امام باقر (علیه السلام) میفرماید :

۱- . وسائل الشیعه ۱۶ / ۲۸۹؛ ثواب الاعمال / ۱۶۹؛ بحارالانوار ۸ / ۲۹۶.

۲- . همان.

إِنَّ مُؤْمِناً كَانَ فِی مَمْلَكِهِ جَبَّارٍ فَوَلَعَ بِهِ فَهَرَبَ مِنْهُ إِلَی دَارِ الشِّرْكِ فَنَزَلَ بِرَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ فَأَظَلَّهُ وَ أَرْفَقَهُ وَ أَضَافَهُ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْحَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ: وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی لَوْ كَانَ لَکَ فِی جَنَّتِی مَسْكَنٌ لَأَسْكَنْتُکَ فِيهَا وَ لَكِنَّهَا مُحَرَّمَهٌ عَلَى مَنْ مَاتَ بِی مُشْرِكاً وَ لَكِنْ يَا نَارُ هِيدِيهِ وَ لَا تُوْذِيهِ. وَ يُؤْتَى بِرِزْقِهِ طَرَفَیِ النَّهَارِ. قُلْتُ مِنَ الْجَنَّهِ؟ قَالَ: مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ. (۱)

مرد با ایمانی در کشور پادشاه ستمگری زندگی میکرد. ستمگر به او سوء قصد کرد و او از دستش به دیار شرک فرار کرد. و در آنجا به خانه مشرکی وارد شد و آن شخص مشرک از او حمایت کرد و با او دوستی نمود و به او نیکی کرد. آنگاه که مشرک مرد، خداوند متعال به او وحی کرد: سوگند به عزت و جلالم، اگر در بهشتم جایی برای تو بود، تو را در آنجا سکنی میدادم؛ ولی بهشت بر کسی که در حال شرک بمیرد حرام است. اما ای آتش او را نسوزان و آزارش مکن. و روزی وی صبح و عصر به او میرسد.

راوی پرسید: از بهشت میرسد؟

حضرت باقر (علیه السلام) فرمود: از هرجا که خدا خواهد.

راوندی هم از رسول خدا نقل میکند :

إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَاباً ابْنُ جُدْعَانَ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا بَالُ ابْنِ جُدْعَانَ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَاباً؟ قَالَ إِنَّهُ كَانَ يُطْعِمُ الطَّعَامَ. (۲)

آسانترین و سبکترین دوزخیان از نظر عذاب ابن جُدْعان است.

گفته شد: ای رسول خدا! دلیل اینکه ابنجُدعان عذابش سبکتر است چیست؟

فرمود: او پیوسته اطعام میکرد.

۱- . کافی ۲ / ۱۸۸؛ بحارالانوار ۸ / ۳۱۴.

۲- . مستدرک الوسائل ۱۶ / ۲۴۳؛ بحارالانوار ۸ / ۳۱۶.

پس جهنّم با اینکه برای عـذاب خلق شـده است، خداوند سـبحانه با لطف و عنایت خویش عدّهای از گرفتاران آن را از درد و رنـج و حرارت آتش در امّان نگه میـدارد یا درد و رنجشان در آن خیلی انـدک خواهـد بود. ولی او بههیـچ وجه، عـذاب را از همه جهنّم بر نخواهـد داشت و در زمین جهنّم هیچگـاه ترتیزک و شـاهی سـبز نخواهـد شـد. «موفّـق» _ غلاـم امـام رضـا (علیه السـلام) _ نقل میکند که مولایم امام موسـی بن جعفر (علیهما السلام) هر وقت به خریدن سبزی امر میکرد دستور میداد سبزی و ترتیزک زیاد بخریم و ما هم برایشان میخریدیم. و میفرمود :

مَا أَحْمَقَ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُونَ إِنَّهُ يَنْبُتُ فِي وَادٍ فِي جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَهُ فَكَيْفَ تَنْبُتُ الْبَقْلُ. (۱)

برخی از مردم چقـدر کودنانـد که میگوینـد: در یکی از درههـای دوزخ ترتیزک میرویـد؛ درحـالیکه خـدای تعـالی میفرمایـد: «آتشزنه جهنّم مردم و سنگ است» پس چگونه میشود در آن سبزی بروید؟!

پس معلوم میشود تا جهنّم وجود دارد، عذاب و آتش و امور دیگری که مایه درد و رنج و ناراحتی است، در آن وجود خواهد داشت؛ ولی این امر در مـورد همه دوزخیـان یکسـان نخواهـد بـود و آنـان درجـات مختلف دارنـد و عـذاب آنـان نیز درجـات مختلف خواهد داشت.

آنچه بی تردیـد میتوان ادعـا نمود، این است که جهنّم به هیـچ وجه جای لـذت و خوشـگذرانی و شادمانی نیست و تنها ممکن است در مورد عدهای از دوزخیان، عذابی در کار نباشد؛ چنانکه به تصریح برخی روایات این امر روشن گردید.

۱- . کافی ۶/ ۳۶۸.

خلاصه درس دوازدهم

 همه کسانی که از هدایت پروردگار عالمیان اعراض و از تسلیم در مقابل او سرپیچی کنند و کفر و شرک را پیشه خود سازند، در عذاب جاودان خواهند بود.

 عقل انسان از درک حدود و کیفیت عذاب و کیفر گناهان ناتوان است.

 معصیت و نافرمانی از امر مولای حقیقی که عظمتش را نهایتی نیست، گناهی بزرگ و نابخشودنی است.

 زشتی و عظمت یک گناه کوچک در مقابل بزرگی و عظمت خداوند خارج از درک عقول ماست.

 بنده با کوچک ترین گناه مستحق بالاترین درجه عذاب می شود؛ امّا لطف خداوند همواره بر بندگانش سایه افکنده است.

 حتی مشرکان و کافران نیز از لطف خدا بهره مندند و درجات عذاب ایشان در جهنّم متفاوت است؛ تا آن جا که برخی از آن ها، با آن که در جهنّم اند، عذاب نمی شوند و عذاب برخی از ایشان بسیار اندک است.

 جهنّم به هیچ وجه محلّ لذّت و خوشگذرانی و شادمانی نیست.

خودآزمایی

۱. بر اساس آیات قرآن، چه کسانی همیشه در عذاب جهنّم خواهند بود؟

۲. آیا عقل قادر به درک حدود و کیفیّت عقاب و مجازات معاصی است؟ چرا؟

۳. آیا عذاب و عقاب جهنّم یان مراتب دارد؟ این سخن که کم ترین نافرمانی بنده او را مستحق بالاترین درجه عذاب می کند، چگونه با مرتبه داشتن درجات عذاب عاصیان قابل جمع است؟

درس سیزدهم: عدل الهی و شفاعت

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود که پس از مطالعه این درس، با معنای شفاعت آشنا شود؛ شفاعت کنندگان و محدوده شفاعت ایشان را بشناسد؛ از شفاعت شوندگان و شرایط شفاعتشان آگاهی یابد و عدم منافات بین شفاعت با عدل و حکمت الهی را به خوبی درک کند.

شفاعت از ماده شَفْع به معنای جفت است. شفیع کسی را گویند که برای دیگری طلب عفو و بخشش کند. و مشفَّع آن است که شفاعتش مورد قبول قرار گرفته باشد.(۱)

شفاعت به معنای یاد شده در میان عقلای همه جوامع انسانی مرسوم و رایج است و هیچ جامعه ای از آن خالی نیست. این امر درباره گناهکاران امّت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خداوند متعال در نظر گرفته شده و با شرایطی خاص مورد قبول خدای سبحانه قرار گرفته است.

بدیهی است که عفو و بخشش گناهان بندگان، تنها، حقّ مسلّم خداوند متعال

۱- . نهایه ابن اثیر ۲ / ۴۸۵.

است و کسـی دیگر جز ذات مقـدّس او از چنیـن حقّی برخـوردار نیسـت؛ زیرا او مالـک و صـاحب اختیـار بنـدگانش اسـت و نافرمانی بنـدگان متوجه اوست و تنها اوست که می توانـد بنـدگان نافرمان خویش را مجازات کنـد و هیچ کس جز او از چنین حقّی به صورت مسـتقل، برخوردار نیست. پس تنهـا اوست که می توانـد از گناه بنـدگانش بگـذرد یا آن ها را مجازات کنـد. لیکن این منافات ندارد که پیامبر خاتم (صـلی الله علیه و آله و سلم) و برخی از مؤمنان امّتش به اذن خدای تعالی از چنین حقّی برخوردار باشـند؛ چنـان که در آیـات قرآن کریم و روایـات معصومـان (علیهم السـلام) نیز به این امر تأکیـد شـده است. آیات شفاعت در قرآن کریم، چند دسته اند. در برخی آیات، شفاعت از غیر خداوند سبحانه به طور مطلق نفی شده است :

قُلْ لِلّهِ آلشَّفاعَهُ جَمِ_یعاً لَهُ مُلْکُ آلسَّم_واتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ.(۱)

بگو شفاعت همه اش از آنِ خداست. پادشاهی آسمان ها و زمین تنها از آن اوست. سپس به سوی او باز خواهید گشت.

لا بَیْعٌ فِ_یهِ وَلا خُلَّهٌ وَلا شَفاعَهٌ.(۲)

در آن روز، نه معامله ای هست و نه دوستی و نه شفاعتی.

در این آیات شریفه، شـفاعت به خدای تعالی اختصاص یافته و ظاهر آیه اوّل دلالت دارد که کسی دیگر جز خداوند متعال از چنین حقّی برخوردار نیست؛ ولی آیات دیگری این امر را برای برخی دیگر اثبات و به قبولی شفاعت آن ها تصریح می کند.

وَلا یَمْلِکُ آلَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ آلشَّفاعَهَ إِلّا مَنْ شَهِدَ بِالحَقِّ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ.(۳)

و کسانی که به جای او می خوانند، اختیار شفاعت ندارند، مگر آن کسانی که آگاهانه به حق شهادت داده باشند.

۱- . زمر(۳۹) / ۴۴.

۲- . بقره(۲) / ۲۵۴.

۳- . زخرف(۴۳) / ۸۶.

يَوْمَئِـذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَهُ إِلّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْم_نُ وَرَضِیَ لَهُ قَوْلاً...(۱)

در آن روز، شفاعت فایده ای ندارد؛ جز شفاعت کسی که خدای رحمان به او اجازه دهد و سخن او را بپسندد.

پس از نظر آیات قرآن کریم، در ثبوت شفاعت و استفاده از آن برای عدّه ای از بندگان خاصّ خداوند جای هیچ تردیدی نیست. و همان طور که گفتیم این امر با الوهیّت و ربوبیّت و هیچ کمالی از کمالات الهی در تنافی نیست؛ بلکه نشانی روشن و آشکار از محبّت و مهربانی و بزرگواری و کرامت خدای تعالی نسبت به بندگانش است.

شفاعت در روایات

در فرهنگ تشیّع اعتقاد به شفاعت با توجه به روایات معصومان (علیهم السلام) لازم و ضروری است. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

مَنْ أَنْکَرَ ثَلَاثَهَ أَشْیَاءَ فَلَیْسَ مِنْ شِیعَتِنَا الْمِعْرَاجَ وَ الْمُسَاءَلَهَ فِی الْقَبْرِ وَ الشَّفَاعَهَ.(۲)

هرکه سه چیز را انکار کند از شیعیان ما محسوب نمی شود: معراج و سؤال قبر و شفاعت.

و در حدیث دیگری، امام رضا (علیه السلام) اقرار به شفاعت را از علائم مؤمن حقیقی شمرده و فرموده است :

مَنْ أَقَرَّ بِتَوْحِیدِ اللَّهِ... وَ الْحَوْضِ وَ الشَّفَاعَهِ وَ خَلْقِ الْجَنَّهِ وَ النَّارِ... فَهُوَ مُؤْمِنٌ حَقّاً وَ هُوَ مِنْ شِیعَتِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ.(۳)

۱- . طه(۲۰) / ۱۰۹.

۲- . امالی صدوق / ۲۹۴؛ روضه الواعظین ۱ / ۵۰۱؛ بحارالانوار ۶ / ۲۲۳.

۳- . صفات الشیعه / ۵۰؛ بحارالانوار ۸ / ۱۹۷.

کسی که به توحید و... حوض و شفاعت و آفریده شدن بهشت و جهنّم اقرار کند،... او مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت است.

بنابراین، کسی که شفاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اوصیایش را انکار کند، از شیعیان و پیروان ائمّه معصوم (علیهم السلام) نخواهد بود. پس اصل ثبوت شفاعت از نظر شیعه، امری ضروری و بدیهی است و حتّی اعتقاد به آن در تشیّعِ شخص نقش اساسی دارد. ولی این که چه کسانی حقّ شفاعت دارند و چه کسانی مورد شفاعت قرار می گیرند، جای بحث دارد که در روایات به شرایطی در این باره بر می خوریم :

شرایط شفاعت کنندگان

گفتیم که از نظر قرآن کریم، مؤاخذه و عقاب و عفو و بخشش از گناهان، حقّ مسلم خداوند متعال است و هیچ کس دیگری جز ذات مقدس او از چنین حقّی برخوردار نیست، با وجود این، خداوند متعال به عده ای از بندگان خویش اذن داده که در حقّ برخی از بندگان گناهکار و عاصی از او طلب عفو و بخشش کنند، ولی باید دید که حدود این امر چگونه است؟ و در کدامین مواقف آخرت به آن ها حقّ شفاعت داده شده است؟ تفاصیل این امر روشن نیست؛ امّا تا حدودی مسلم است که قیامت و بعد از برزخ، یکی از مواقف مهم استفاده از حق شفاعت می باشد و آنان که می توانند شفاعت بکنند، عبارت اند از پیامبران و اوصیا و مؤمنان و ملائکه و قرآن و اقربا و امّانت و...

بزرگ ترین شفاعت کننده در روز قیامت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت او : هستند :

إِنِّی لَأَشْفَعُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَأُشَفَّعُ وَ یَشْفَعُ عَلِیٌّ (علیه السلام) فَیُشَفَّعُ وَ یَشْفَعُ أَهْلُ بَیْتِی فَیُشَفَّعُونَ.(۱)

۱- . مناقب ۲ / ۱۶۵؛ بحارالانوار ۸ / ۴۳.

روز قیامت، من شفاعت می کنم و شفاعتم قبول می شود و علی شفاعت می کند و شفاعت او هم قبول می شود و اهل بیتم شفاعت می کنند و شفاعتشان قبول می شود.

امام صادق (علیه السلام) در مورد شفاعت مؤمن می فرماید:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَشْفَعُ لِحَمِيمِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاصِباً.(۱)

مؤمن برای دوست خود شفاعت می کند، مگر این که ناصبی باشد.

امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

إِنَّ أَدْنَى الْمُؤْمِنِينَ شَفَاعَةً لَيَشْفَعُ لِثَلَاثِينَ إِنْسَاناً.(۲)

همانا مؤمنی که از کمترین حقّ شفاعت بهره مند است، برای سی انسان شفاعت می کند.

و امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز درباره شفاعت قرآن می فرماید :

اعْلَمُوا أَنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَ قَائِلٌ مُصَدَّقٌ وَ أَنَّهُ مَنْ شَفَعَ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ شُفِّعَ فِيه.(۳)

بدانید که قرآن شفاعت کننده ای است که شفاعتش قبول می شود و گوینده ای است که مورد تصدیق قرار می گیرد و کسی که قرآن در روز قیامت برایش شفاعت کند، شفاعتش درباره او پذیرفته می شود.

شفاعت شوندگان

گفتیم عفو و بخشش حقّ مسلم خداوند متعال است، ولی او با لطف و کرم خویش اذن داده است که برخی از انسان ها و همین طور فرشتگان و قرآن و... درباره

۱- . محاسن ۱ / ۱۸۶؛ بحارالانوار ۸/ ۴۱.

۲- . کافی ۸ / ۱۰۱؛ تأویل الآیات / ۳۸۷؛ بحارالانوار ۸ / ۵۶.

۳- . نهج البلاغه، خطبه / ۱۷۶؛ مستدرک الوسائل ۴ / ۲۳۹؛ بحارالانوار ۸۹ / ۲۳.

برخی انسان ها شفاعت کنند و از خدای تعالی عفو و بخشش آن ها را بخواهند. این اذن الهی هم در ناحیه کسانی که از این مقام بهره مند شده اند (شفاعت کنندگان) و هم در ناحیه شفاعت شوندگان، محدودیتی خاص دارد. محدودیتی که در ناحیه شفاعت کنندگان بود، گفته شد و معلوم شد که این اجازه به اشخاصی مخصوص در محدوده ای معیّن داده شده است؛ مثلاً مؤمن به قدر ایمانش شفاعت می کند و درجه ایمانش هر قدر بالاتر باشد، بیشتر می تواند شفاعت کند و پایین ترین مؤمنان از حیث برخورداری از حقّ شفاعت، درباره سی نفر می تواند شفاعت کند.

درباره شفاعت شوندگان هم مسلّم است که تنها کسانی مورد شفاعت قرار می گیرند که از شرک و کفر و انکار ولایت اولیای الهی و همین طور انکار شفاعت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به دور بوده باشند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید :

وَ الَّذِی بَعَثَنِی بِالْحَقِّ بَشِیراً وَ نَذِیراً لَا یُعَذِّبُ اللَّهُ بِالنَّارِ مُوَحِّداً أَبَداً وَ إِنَّ أَهْلَ التَّوْحِیدِ یَشْفَعُونَ فَیُشَفَّعُون.(۱)

سوگند به آن که مرا به حقّ، بشارت دهنده و انذار کننده مبعوث کرد، خداوند هیچ موحّدی را با آتش عذاب نمی کند و اهل توحید شفاعت می کنند و شفاعتشان قبول می شود.

نیز می فرماید :

شفاعتی لأمّتی مَنْ أحَبَّ أهلَ بَیْتی وَ هُمْ شِیعَتی.(۲)

شفاعت من تنها به کسانی از امّتم می رسد که اهل بیتم را دوست بدارند و آنان شیعیان من هستند.

همچنین در مورد قدریّه که قائل اند خیر و شرّ به آنان تفویض شده است، می فرماید :

۱- . بحارالانوار ۸ / ۳۵۸؛ روضه الواعظین ۱ / ۴۲.

۲- . کنزالعمّال ۱۲ / ۱۰۰.

لیسَ لَهُمْ فی شفاعَتی نَصِیبٌ و لا أنا مِنْهُمْ وَ لا هُمْ مِنّی.(۱)

آنان در شفاعت من نصیبی ندارند؛ نه من از آن هایم و نه آنان از من.

و درباره کسی که به شفاعتش ایمان نیاورده باشد، می فرماید :

مَنْ لَمْ یُؤمِن بِشَفَاعَتی فَلا أنالَهُ الله شفاعَتی.(۲)

کسی که ایمان به شفاعت من نداشته باشد، خداوند شفاعت مرا به او نمی رساند.

امیرالمؤمنین نیز در این باره می فرماید :

مَنْ کَذَبَ بِشَفَاعَهِ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) لَمْ تَنَلْهُ.(۳)

کسی که شفاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را دروغ شمارد به آن نایل نمی شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد اهل شرک و کفر می فرماید :

الشَّفَاعَهُ لَا تَکُونُ لِأَهْلِ الشَّکِّ وَ الشِّرْکِ وَ لَا لِأَهْلِ الْکُفْرِ وَ الْجُحُودِ بَلْ تَکُونُ لِلْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِیدِ.(۴)

شفاعت به اهل شک و شرک و کفر و انکار نمی رسد. بلکه برای مؤمنان اهل توحید است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درمورد ناصبی می فرماید :

یَا فَاطِمَهُ لَوْ أَنَّ کُلَّ نَبِیٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ وَ کُلَّ مَلَکٍ قَرَّبَهُ شَفَعُوا فِی کُلِّ مُبْغِضٍ لَکِ غَاصِبٍ لَکِ مَا أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ أَبَداً.(۵)

ای فاطمه، اگر همه پیامبران مبعوث شده و فرشتگان مقرّب درباره دشمن

۱- . کنزالعمّال ۱ / ۱۳۷.

۲- . امالی شیخ صدوق / ۵۶؛ کشف الغمّه ۲ / ۲۸۶؛ بحارالانوار ۸ / ۳۴.

۳- . عیون الاخبار۲/ ۶۶؛ بحارالانوار ۸ / ۴۰.

۴- . بحارالانوار ۸/ ۵۸.

۵- . بحارالانوار ۷۳ / ۳۵۴؛ کنز الفوائد ۱ / ۱۴۹.

تو و غاصب حقّ تو شفاعت کنند، خداوند، هرگز، او را از آتش بیرون نخواهد آورد.

و امام باقر (علیه السلام) می فرماید :

إِنَّ الشَّفَاعَهَ لَمَقْبُولَهٌ وَ مَا تُقُبِّلَ فِی نَاصِبٍ.(۱)

همانا شفاعت قبول می شود؛ لیکن درباره ناصبی قبول نخواهد شد.

و نیز می فرماید :

إِنَّ أَعْدَاءَ عَلِیٍّ هُمُ الْخَالِدُونَ فِی النَّارِ لَا تُدْرِکُهُمُ الشَّفَاعَهُ.(۲)

همانا دشمنان علی در آتش جاودان خواهند بود و شفاعت به آنان نخواهد رسید.

پس خداوند متعال به شفاعت کنندگان اذن داده که تنها برای اشخاصی خاص شفاعت کنند و آنان به هیچ وجه، برای اهل شرک و کفر و منکران شفاعت و دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) و منکران ولایت ایشان شفاعت نخواهند کرد.

محل شفاعت

مهم ترین محلی که شفاعت در آن صورت می گیرد، روز قیامت است. روزی که به حساب ها رسیدگی می شود و پرونده ها باز می گردد و اهل بهشت و جهنّم مشخص می شوند و بهشتیان روانه بهشت و جهنّم یان روانه جهنّم می گردند؛ ولی شفاعت به همین جا ختم نمی شود؛ بلکه شفاعت حتّی بعد از ورود گناهکاران به جهنّم، ادامه می یابد و تعدادی از گناهکاران اهل توحید وپ ولایت که داخل دوزخ شده اند، با شفاعت اولیای الهی ومقرّبان درگاه خداوند سبحانه، از جهنّم بیرون می آیند و وارد بهشت می شوند. در روایات آمده است که پیش از قیامت و به هنگام

۱- . کافی ۸ / ۱۰۱؛ تأویل الآیات / ۳۸۷؛ بحارالانوار ۸ / ۵۶.

۲- . زهد / ۹۶؛ بحارالانوار ۸ / ۳۶۱.

سؤال و جواب در قبر و پیش از آن در حال احتضار نیز شفاعت وجود دارد. البته تحقق آن در دنیا هم با توجه به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) واضح و روشن است. خداوند متعال پیامبر گرامی اسلام را توصیه می کند که با امّت خویش مدارا نماید و با مهربانی و محبت با آنان رفتار کند تا از دور او پراکنده نشوند. سپس می فرماید :

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَآسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِی آلأَمْرِ.(۱)

از آنان بگذر و برایشان استغفار کن و در امر با آنان مشاوره کن.

و می فرماید :

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاءُوکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ آلرَّسُول لَوَجَدُوا آللّهَ تَوّاباً رَحِـیماً.(۲)

اگر آنان آن گاه که به خود ستم کردند، پیش تو می آمدند و از خداوند طلب آمرزش می کردند و رسول نیز برای آن ها طلب بخشایش می کرد، البتّه خدا را مهربان و توبه پذیر می یافتند.

و ماجرای حضرت یعقوب در مورد طلب مغفرت برای فرزندانش در قرآن کریم به صراحت بیان شده است.(۳) و نیز تأثیر دعاها در حقّ مؤمنان و گناهکاران و رفع

بلاها و گرفتاری ها و سختی ها از نظر قرآن کریم و روایات روشن و واضح است. امام رضا (علیه السلام) درباره آنان که داخل جهنّم شده اند می فرماید :

مُذْنِبُوا أَهْلِ التَّوْحِیدِ یَدْخُلُونَ النَّارَ وَ یَخْرُجُونَ مِنْهَا وَ الشَّفَاعَهُ جَائِزَهٌ لَهُم.(۴)

گناهکاران اهل توحید داخل آتش می شوند و از آن بیرون می آیند و شفاعت درباره آنان پذیرفته است.

۱- . آل عمران(۳) / ۱۵۹.

۲- . نساء(۴) / ۶۴.

۳- . یوسف(۱۲) / ۹۷_۹۸.

۴- . عیون الاخبار ۲ / ۱۲۵؛ بحارالانوار ۸ / ۳۶۲.

و امام باقر (علیه السلام) درباره گناهکاران اهل توحید ـ که به سبب گناهانشان به جهنّم رفته اند و در مواقف قیامت و پیش از آن، از گناهان و آلودگی ها پاک نشده اند ـ می فرماید :

إِنَّ قَوْماً یُحْرَقُونَ فِی النَّارِ حَتَّی إِذَا صَارُوا حُمَماً أَدْرَکَتْهُمُ الشَّفَاعَهُ. قَالَ فَیُنْطَلَقُ بِهِمْ إِلَی نَهَرٍ یَخْرُجُ مِنْ رَشْحِ أَهْلِ الْجَنَّهِ فَیَغْتَسِلُونَ فِیهِ فَتَنْبُتُ لُحُومُهُمْ وَ دِمَاؤُهُمْ وَ تَذْهَبُ عَنْهُمْ قَشَفُ النَّارِ وَ یَدْخُلُونَ الْجَنَّهَ فَیُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِیُّونَ فَیُنَادُونَ بِأَجْمَعِهِمْ اللَّهُمَّ أَذْهِبْ عَنَّا هَذَا الِاسْمَ قَالَ فَیُذْهِبُ عَنْهُم.(۱)

همانا قومی در آتش سوخته می شوند، تا وقتی که زغال شوند، شفاعت آنان را درمی یابد. پس آنان به سوی نهری آورده می شوند که از تراوش های اهل بهشت بیرون می آید. پس آنان در آن نهر، خود را می شویند و گوشت هایشان دوباره می روید و خون در رگ هایشان جاری می گردد و آثار آتش از آن ها محو می شود و داخل بهشت می شوند. آنان در بهشت به اسم «جهنّمیون» نامیده می شوند. پس آنان خدایشان را می خوانند که: خداوندا این اسم را از ما بردار. پس خداوند هم آن را برمی دارد.

از برخی روایات استفاده می شود که ائمّه (علیهم السلام) نسبت به عذاب برزخ خیلی توصیه کرده اند که شیعیان مواظب عذاب برزخ باشند. عمروبن یزید می گوید:

به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: من از شما شنیدم که فرمودید :

کُلُّ شِیعَتِنَا فِی الْجَنَّهِ عَلَی مَا کَانَ فِیهِمْ.... فقال: أَمَّا فِی الْقِیَامَهِ فَکُلُّکُمْ فِی الْجَنَّهِ بِشَفَاعَهِ النَّبِیِّ الْمُطَاعِ أَوْ وَصِیِّ النَّبِیِّ وَ لَکِنِّی وَ اللَّهِ أَتَخَوَّفُ عَلَیْکُمْ فِی الْبَرْزَخِ. قُلْتُ: وَ مَا الْبَرْزَخُ؟ قَالَ: الْقَبْرُ مُنْذُ حِینِ مَوْتِهِ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ.(۲)

همه شیعیان ما در بهشت اند با وجود آنچه در آن ها هست.

۱- . بحارالانوار ۸/ ۳۶۱.

۲- . کافی ۳ / ۲۴۲؛ بحارالانوار ۶ / ۲۶۷.

پس فرمود: امّا در قیامت، همه شما در بهشت هستید به شفاعت پیامبرِ مُطاعْ یا جانشین او؛ ولی من بر شما از برزخ بیمناکم.

گفتم: برزخ چیست؟

فرمود: عالم قبر از هنگام مرگ تا روز قیامت.

از این روایت استفاده می شود که بیشترین و مهم ترین محل شفاعت قیامت است و آن جاست که پیامبران و امّامان و فرشتگان و همه اولیای الهی کمر همّت می بندند که شیعیان و موالیان اهل بیت را از آتش جهنّم نجات دهند. امام رضا (علیه السلام) برای زائران خود شفاعت در سه موقف از مواقف قیامت را ضمانت کرده و فرموده است :

مَنْ زَارَنِی عَلَی بُعْدِ دَارِی أَتَیْتُهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فِی ثَلَاثَهِ مَوَاطِنَ حَتَّی أُخَلِّصَهُ مِنْ أَهْوَالِهَا إِذَا تَطَایَرَتِ الْکُتُبُ یَمِیناً وَ شِمَالًا وَ عِنْدَ الصِّرَاطِ وَ عِنْدَ الْمِیزَانِ.(۱)

کسی که مرا با وجود دوری خانه ام زیارت کند، در قیامت در سه جا، به سراغ او می آیم تا او را از شدایـد آن خلاص کنم: آن گاه که کتاب ها به راست و چپ داده شود نزد صراط و نزد میزان.

درباره حضور ائمّه (علیهم السلام) نزد محتضر و توصیه آنان به فرشته مرگ و نیز درباره قبر و سؤال نکیر و منکر و حضور نماز و صبر و زکات در آن جا و کمک آنان به مؤمن روایاتی وارد شده است. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

إِذَا دَخَلَ الْمُؤْمِنُ قَبْرَهُ کَانَتِ الصَّلَاهُ عَنْ یَمِینِهِ وَ الزَّکَاهُ عَنْ یَسَارِهِ وَ الْبِرُّ یُطِلُّ عَلَیْهِ وَ یَتَنَحَّی الصَّبْرُ نَاحِیَهً وَ إِذَا دَخَلَ عَلَیْهِ الْمَلَکَانِ اللَّذَانِ یَلِیَانِ مُسَاءَلَتَهُ قَالَ الصَّبْرُ لِلصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ دُونَکُمَا صَاحِبَکُمْ فَإِنْ عَجَزْتُمْ عَنْهُ فَأَنَا دُونَهُ.(۲)

آن گاه که مؤمن وارد قبر خویش می شود، نماز در طرف راست و زکات در طرف چپ او قرار می گیرد و نیکی سایه بر سرش می افکند و صبر در

۱- . من لایحضره الفقیه ۲ / ۵۸۴؛ عیون الاخبار ۲ / ۲۵۵؛ بحارالانوار ۹۹ / ۳۴.

۲- . کافی ۳ / ۲۴۰؛ بحارالانوار ۶ / ۲۳۰.

گوشه ای می ایستد وقتی فرشتگانی که مسئول پرسش از او هستند وارد می شوند، صبر به نماز و زکات می گوید: دوست خود را همراهی کنید و اگر ناتوان شدید، من همراه او خواهم شد.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود :

وَ أَمَّا وَلِیُّکَ فَإِنَّهُ یَرَاکَ عِنْدَ الْمَوْتِ فَتَکُونُ لَهُ شَفِیعاً وَ مُبَشِّراً وَ قُرَّهَ عَیْنٍ.(۱)

و امّا دوستدار تو، او در هنگام مرگ تو را خواهد دید و تو او را شفاعت خواهی کرد و بشارت خواهی داد و نور چشم او خواهی بود.

پس شفاعت در تمام مراحل زندگی بشر با او همراه است و خداوند سبحانه در دنیا و آخرت، اسباب مغفرت و آمرزش و بخشش را برای بندگانش فراهم کرده است تا بتوانند از عذاب جهنّم خلاص شوند، ولی بیشتر بندگان از این لطف و مرحمت الهی استفاده نمی کنند و بر گناهان اصرار می ورزند. به همین جهت است که امّامان معصوم (علیهم السلام) تأکید کرده اند که مؤمنان باید اهل عمل صالح باشند و از گناه بپرهیزند و عقاب الهی را کوچک نشمارند و به شفاعت متکی نباشند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید :

فَأَمَّا وَلِیُّنَا الْمُطِیعُ لِأَمْرِنَا فَهُوَ الْمُبَشَّرُ بِنَعِیمِ الْأَبَدِ وَ أَمَّا عَدُوُّنَا الْمُخَالِفُ عَلَیْنَا فَهُوَ الْمُبَشَّرُ بِعَذَابِ الْأَبَدِ وَ أَمَّا الْمُبْهَمُ أَمْرُهُ الَّذِی لَا یُدْرَی مَا حَالُهُ فَهُوَ الْمُؤْمِنُ الْمُسْرِفُ عَلَی نَفْسِهِ لَا یَدْرِی مَا یَئُولُ إِلَیْهِ حَالُهُ یَأْتِیهِ الْخَبَرُ مُبْهَماً مَخُوفاً ثُمَّ لَنْ یُسَوِّیَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِأَعْدَائِنَا لَکِنْ یُخْرِجُهُ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَتِنَا. فَاعْمَلُوا وَ أَطِیعُوا وَ لَا تَتَّکِلُوا وَ لَا تَسْتَصْغِرُوا عُقُوبَهَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنَّ مِنَ الْمُسْرِفِینَ مَنْ لَا تَلْحَقُهُ شَفَاعَتُنَا إِلَّا بَعْدَ عَذَابِ ثَلَاثِمِائَهِ أَلْفِ سَنَهٍ.(۲)

امّا دوست و ولیِ ما که از امر ما فرمانبرداری می کند، اوست که به نعمت

۱- . تفسیر فرات / ۱۱۶؛ بحارالانوار ۶ / ۱۹۴.

۲- . معانی الاخبار / ۲۸۸؛ بحارالانوار ۶ / ۱۵۳.

جاودانی مژده داده شده است و امّا دشمن ما که با ما به مخالفت برخاسته، در عذاب ابدی خواهد بود. و امّا کسی که امرش مبهم است و حالش دانسته نمی شود، مؤمنی است که به خود ستم کرده است و نمی داند سرانجام چه بر سر او می آید. خبر به او مبهم و ترسناک می رسد. پس خداوند متعال او و مخالفان ما را به یک چشم نگاه نمی کند و او را به شفاعت ما از آتش بیرون می آورد. پس عمل صالح انجام دهید و خدا را اطاعت کنید و به شفاعت متّکی نباشید و عذاب الهی را کوچک مشمرید که شفاعت ما به اسرافکاران نمی رسد جز بعد از عذاب سیصد هزار سال.

شفاعت و عدل و حکمت الهی

با توضیحی که درباره شفاعت و شرایط آن داده شد، روشن گردید که شفاعت به معنایی که در قرآن کریم وارد شده است و روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز بر آن تأکید دارد، هیچ منافاتی با عدل و حکمت الهی ندارد.

شفاعت به معنای مذکور نه تنها در روایات شیعه، بلکه در روایات عامّه نیز فراوان دیده می شود و به طور کلّی، امری نیست که بتوان آن را انکار نمود. از این رو، کسی که با شفاعت مخالفت می کند، یا از آنچه در قرآن کریم و روایات معصومان در این باره رسیده، اطّلاعی ندارد یا امر بر او مشتبه شده و گمان کرده است که شفاعت در دستگاه الهی هم ــ نعوذ بالله ــ مانند دستگاه های بشری است که اشخاص با استفاده از صاحب منصبان و متنفّذان در دستگاه های حکومتی، حقوق اشخاص دیگر را پایمال می کنند تا به مقامی یا ثروتی دست یابند که به هیچ وجه، شایستگی آن را ندارند. اگر شفاعت به این معنا باشد، با عدل الهی و حکمت خداوند متعال سازگار نیست، زیرا روشن است که انسان حکیم کاری نمی کند که مورد اشکال و اعتراض دیگران قرار گیرد و شخص عادل هرگز حق دیگری را پایمال نمی کند و حق هر کسی را به او می دهد همچنین روشن است که شفاعت با توضیحی که داده شد،

نه راه بندگان را به عصیان الهی باز می کند و نه بندگان عاصی را در عصیانشان گستاخ می نماید؛ بلکه نتیجه ارجمند شفاعت ایجاد امید در دل بندگان ــ به ویژه برای گناهکاران ــ است. نظیر توبه که خداوند متعال برای بندگان عاصی قرار داده تا امید بندگی در آن ها احیا شود و آنان دوباره خود را در گروه فرمانبران الهی قرار دهند.

خلاصه درس سیزدهم

 شفاعت از مادّه شفع به معنای جفت است.

 شفیع کسی را گویند که برای دیگری طلب عفو و بخشش کند و مشفَّع آن است که شفاعتش پذیرفته شود.

 مؤاخذه و عقاب و عفو و بخشش حق مسلّم خداوند متعال است، ولی خدای تعالی به عدّه ای از بندگان خویش اذن داده است که در حق برخی از بندگان گناهکار از او طلب آمرزش کنند.

 اصل ثبوت شفاعت از نظر شیعه، امری ضروری و بدیهی است و هر کس شفاعت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اوصیایش را انکار کند، از شیعیان نیست.

 شفاعت کنندگان عبارت اند از: پیامبران، اوصیا، مؤمنان، ملائکه، قرآن، اقربا، امّانت و...

 تنها کسانی مورد شفاعت قرار می گیرند که از شرک، کفر، انکار ولایت اولیای الهی و انکار اصلِ شفاعت به دور باشند.

 روشن ترین محل شفاعت روز قیامت است؛ ولی در دنیا، هنگام احتضار و سؤال و جواب قبر و حتی پس از ورود گناهکاران موحد به جهنّم نیز شفاعت ممکن است.

 شفاعت در دستگاه الهی برای پایمال کردن حقوق دیگران از سوی صاحب منصبان و متنفذان نیست و نباید با واسطه تراشی های بشری اشتباه شود.

خودآزمایی

۱. شفاعت به چه معناست؟ شفیع و مشفّع را معنا کنید.

۲. آیا این حقیقت که عقاب یا عفو و بخشش حقّ مسلّم خداوند است، با شفاعت در تعارض نیست؟ توضیح دهید.

۳. چه کسانی حقّ شفاعت دارند؟ شفاعت در مورد چه کسانی نفی شده است؟

۴. محل هایی که شفاعت در آن ها جایز است کدامّاند؟

۵. چرا امّامان معصوم (علیهم السلام) تأکید کرده اند که مؤمن بیشتر از شفاعت باید به اعمال خویش متّکی باشد؟

۶. آیا شفاعت با عدل و حکمت الهی هیچ تعارضی ندارد؟ توضیح دهید.

بخش دوم: بدا

اشاره

ص: ۲۱۹

درس چهاردهم: معنای ب_دا

اشاره

اشاره:

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، با معنای لغوی و اصطلاحی بداء آشنا شود و تعریف آن را از نظر متکلّمان بداند و ضمن مقایسه آن با معنای برگرفته از متون وحیانی، به اشکالات آن واقف گردد.

معنای بداء در لغت

بداء از نظر لغویان، به معنای مطلق ظهور است. فراهیدی می گوید :

بدا يَبْدُو؛ أي: برز وَ ظهر.(۱)

بداء یعنی بارز و آشکار شد.

و نیز می نویسد :

بدا الشیء یبدو، بَدْواً؛ أي: ظهر.(۲)

احمدبن فارس هم می گوید :

«بدو»: الباء والدال والواو أصل واحد و هو ظهور الشیء. یقال بدا الشیء

۱- . کتاب العین ۳ / ۱۰۲.

۲- . کتاب العین ۸ / ۸۳.

یبدو إذا ظهر.(۱)

بداء از نظر صاحب مقاییس یک معنا بیش ندارد و آن هم عبارت است از ظاهر و آشکار شدن شیء.

وجوهری می گوید :

بدا الأمر بدواً مثل قعد قعوداً؛ أی: ظهر. و أبدیته: أظهرته... وبدا له فی هذا الأمر بداء، ممدود، أی: نشأ له فیه رأی.(۲)

ایشان افزون بر آن که بـداء را ماننـد لغویان دیگر به مطلق ظهور معنا می کنـد، معتقد است که به پدید آمدن رأی نیز بداء می گوینـد، البتّه روشن است که پدیـد آمـدن رأی بـا معنای ظاهر شـدن به معنای مطلق آن منافاتی نـدارد؛ چنان که ابن منظور در معنای بداء می گوید:

بـدا الشـیء یبـدو بَـدْواً و بُـدُوّاً و بـداءً و بداً... ظهر. و أبدیته أنا: أظهرته. و بداوه الأمر: أوّل ما یبدو منه. هذه عن اللّحیانی. و قد عامّه ذلک فی الهمز. و بادِیَ الرأی: ظاهره - عن ثعلب - وقد ذکر فی الهمز.(۳)

ابن منظور از لَحْیانی و ثعلب نقل می کنـد که آن دو، معنای ظهور و آشـکار شـدن را هم در «بَـدَوَ» و هم در «بَـدَءَ» آورده اند. وی افزوده است: همه آنچه در «بـدو» نقـل شـد لحیانی در «بـدء» آورده است. پس می توان نتیجه گرفت که ظهور ــ به معنای مطلق کلمه ــ هم درباره آغاز پیدایش هر امری و هم درباره آشکار شدن امور پنهان به کار می رود و به همین جهت است که جوهری بداء را به «پدیدآمدن رأی» معنا می کند.

بنابر این در بیان تفاوت دو واژه «بـدو» و «بـدء» می توان گفت: «بـدء» به اوّلین ظهور و پدیـد آمـدن هر چیزی بدون هیچ گونه سابقه وجودی اختصاص دارد امّا

۱- . معجم مقاییس اللغه ۱ / ۲۱۲.

۲- . صحاح اللغه ۶ / ۲۲۷۸.

۳- . لسان العرب ۱۴ / ۶۵.

«بدو» افزون بر آن، درباره آشکار شدن امور پنهانِ موجود نیز به کار می رود.

بنابراین بداء از نظر لغوی، به معنای مطلق ظهور و آشکار شدن است، اعم از ظهور امور موجودِ پنهان یا پدید آمدن اموری که هیچ گونه سابقه وجودی ندارند.

معنای اصطلاحی بدا

بداء یک اصطلاح دینی است که در تمام ادیان الهی وجود داشته است و در اسلام نیز به عنوان امری مسلّم در میان تمام گروه های اسلامی مطرح بوده و هست. امّا درباره تبیین حقیقت آن اختلافاتی وجود دارد که در این میان، تبیین صحیح از آنِ امّامان اهل بیت (علیهم السلام) است.

این لفظ در قرآن کریم به خداوند متعال نسبت داده نشده است، امّا با توجه به تبیین ائمه شیعه: روشن می گردد که مضمون آن در قرآن مجید فراوان آمده است؛ به طوری که از نظر امّامان (علیهم السلام) بداء آموزه ای قرآنی است که توحید و تعظیم خداوند متعال بدون اعتقاد به آن بی معنا خواهد بود. امام رضا (علیه السلام) در مناظره با سلیمان مروزی می فرماید :

مَا أَنْکَرْتَ مِنَ الْبَدَاءِ یَا سُلَیمانُ وَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ :(۱)

أ وَ لا یَذْکُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ یَکُ شَیْئاً؟(۲)

وَ یَقُولُ عَزَّوَجَلَّ: وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ.(۳)

وَ یَقُولُ: بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ.(۴)

وَ یَقُولُ عَزَّ وَ جَلَّ: یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ ما یَشاءُ.(۵)

۱- . توحید صدوق / ۴۴۱؛ بحارالانوار ۴ / ۹۵.

۲- . مریم(۱۹) / ۶۷.

۳- . روم(۳۰) / ۲۷.

۴- . بقره(۲) / ۱۱۷؛ انعام(۶) / ۱۰۱.

۵- . فاطر(۳۵) / ۱.

وَ يَقُولُ: وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ.(۱)

وَ يَقُولُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ.(۲)

وَ يَقُولُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ ما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلّا فِي كِتاب.(۳)

حضرت امام رضا (علیه السلام) در این مناظره، ضمن تذکّر و اشاره به آیاتی که مثبِت وجود بداء در رأی و فعل خداوند است، سلیمان را به خاطر انکار بـداء بازخواست می کند. و در حقیقت با این بیان معنای بداء را برای سـلیمان تبیین می کند و او را به سلطنت مطلق و آزادی خداونـد در کارهای خویش توجّه می دهـد؛ تا مبادا گمان شود که خداوند متعال در خلقت موجودات محـدودیتی دارد. او در اصـل آفرینش موجودات و ابقـا و از بین بردن و جایگزینی آن ها حاکمیت و اقتـدار تام دارد و هر گاه بخواهد، آفرینش را آغاز و هر گاه بخواهد، آفریده ها را محو می کند و از میان برمی دارد.

امّا بـداء در اصـطلاح برخی از عالمـان، با آنچه در روایات اهل بیت (علیهم السـلام) مطرح شـده است، تفاوت دارد، به عنوان مثال، سیّدمرتضی؛ می نویسد :

البداء هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهی عنه أو النهی عنه بعد الأمر به مع اتّحاد الوقت والوجه والآمر والمأمور.(۴)

بداء یعنی امر به فعل بعد از نهی از آن، یا نهی از فعل بعد از امر به آن، با وجود اتّحاد در وقت و وجه و امر کننده و امر شده.

مرحوم ابوالصـلاح حلبی در توضیـح معنای بداء و جایز نبودن نسـبت آن به خدای تعالی تعریفی نظیر سخن سیّد مرتضی دارد. وی می نویسد :

۱- . سجده(۳۲) / ۷.

۲- . توبه(۹) / ۱۰۶.

۳- . فاطر(۳۵) / ۱۱.

۴- . رسائل الشریف المرتضی ۲ / ۲۶۴.

وقلنا إنّما جمع هـذه الشـروط بـداء لأنّه لاوجه له إلّا ظهور وجه الصـلاح بعـد خفائه وهو جائز من كلّ محـدِث وغير قبيـح لكون جميعهم غير عـالم بوجه الصـلاح فی المسـتقبل و انّمـا يثبتون تكاليفهم على الظنون الّتی يجوز إن تحقّق وغير جائز على القـديم سبحانه.(۱)

علّت اين كه گفتيم بداء با اجتماع همه اين شـروط است، آن است كه بداء وجهی جز ظهور و آشـكار شدن بعد از پنهان بودن نـدارد. و ايـن امر دربـاره همه موجـودات حـادث جـايز و غير قبيـح است زيرا همه آن هـا به مصـلحت در آينـده علم ندارنـد و تكاليف خويش را با ظنّ و گمان اثبات می كنند كه تحقّق آن جايز است اما چنين امری بر خدای قديم سبحانه جايز نيست.

او نيز معتقـد است كه در بـداء اتّحاد در وقت و جهت و آمر و مأمور لازم است. پس بـداء با اين شـرايط به هيچ وجه، در مورد خداونـد متعـال ممكن نيست؛ زيرا محـال است كه خداونـد متعـال به فعلی در وقت خـاص امر و از همـان فعـل در همـان وقت خاص نهی كنـد، درحالی كه جهت امر و نهی و مأمور هم متّحـد باشد؛ زيرا نسـبت چنين امری به خداوند متعال ـ نعوذ بالله ـ مساوی با نسبت جهل به اوست.

به همين جهت، از نظر ايشان بداء به اين معنا در احكام جاری نيست و آنچه در احكام نسـبت به خدای تعالی وجود دارد، نسخ اسـت و آن هم در صـورتی است كه حـداقل يكی از شـروط مزبـور منتفی شـود. يعنی وقت نهی از فعـل غير از وقت امر به آن باشد يا جهت امر به فعل با جهت نهی از آن متفاوت باشد يا مخاطب امر غير از كسی باشد كه مخاطب نهی است. مرحوم شيخ طوسی بعد از بيان نسخ و شرايط و اثبات جواز آن می نويسد :

ومتی قـالوا: إنّ ذلـک يؤدّی إلی البـداء، قلنـا: ليس ذلـک بـداء لأـنّ البـداء مـاجمع شـروطاً أربعه: أحـدها أن يكون المـأمور به هوالمنهیّ عنه بعينه وثانيها أن

۱- . الكافی فی الفقه/ ۸۰.

یکون الوجه واحداً وثالثها أن یکون الوقت واحداً و رابعها أن یکون المکلف واحداً. والنسخ بخلاف ذلک.(۱)

اگر بگویند: نسخ در نهایت همان بداء است. می گوییم: نسخ بداء نیست زیرا بداء در صورتی است که چهار شرط جمع باشد :

۱. مورد امر عین مورد نهی باشد. ۲. وجه امر و نهی یکی باشد. ۳. وقت آن دو هم یکی باشد. ۴. مکلف هم یکی باشد. در حالی که نسخ بر خلاف این است.

شیخ طوسی نیز همانند سیّد مرتضی و ابوالصلاح حلبی بداء را در احکام جایز نمی داند، امّا نسخ در احکام از نظر ایشان جایز است.

در خور توجه است که در کلام این بزرگواران در غیر احکام ــ مثلاً در خبر دادن از حقایق خارجی ــ سخنی از بداء دیده نمی شود. امّا اشعری نقل می کند که معتزله به طور کلی، بداء و نسخ را در غیر از احکام در سایر امور حقیقی خارجی جایز نمی دانند.

اتّفقت المعتزله علی أنّ الباری سبحانه لیس بذی علم محدث یعلم به ولایجوز أن تبدو له البدوات و لا یجوز علی إخباره النسخ لأنّ النسخ لو جاز علی الإخبار لکان إذا أخَبَرَنا أنّ شیئاً یکون ثمّ نسخ ذلک بأن أخبر أنّه لایکون لکان لابدّ من أن یکون أحد الخبرین کذباً. قالوا: وإنّما الناسخ والمنسوخ فی الأمر والنهی.(۲)

همه معتزله معتقداند که خداوند متعال علم حادثی ندارد که با آن به اشیا آگاه شود و امکان ندارد برای خدای تعالی چیز تازه و جدیدی آشکار شود، و در اِخبار او نسخ راه ندارد؛ زیرا اگر نسخ در اِخبار روا باشد، این مشکل پیش می آید که خدا به ما خبر دهد که امری در عالم خارج، محقّق

۱- . الاقتصاد / ۱۶۴.

۲- . مقالات الاسلامیین / ۲۰۶.

خواهـد شـد و سـپس آن را نسـخ کنـد و خبر دهـد که آن امر محقّق نخواهـد شـد که در این صورت، ناگزیر، یکی از دو خبر دروغ خواهد بود. آنان می گویند: ناسخ و منسوخ تنها در امر و نهی است.

بنابراین، از نظر معتزله، به هیـچ وجه، جایز نیست که خـدای تعالی، اوّل، اخبار از وقوع امری بکنـد و سـپس آن را نسـخ کند و بگویـد: آنچه گفته بودم، واقع نخواهـد شـد؛ امّا اگر به چیزی امر کنـد و بعـد آن را نسخ کند و امر خود را به نهی تبدیل کند، اشکالی ندارد.

ظاهراً همه قبول دارنـد که در احکام، اگر جهت امر و نهی مختلف باشـد، نسخ اشـکالی ندارد و بر خدای تعالی جایز است که از چیزی خاص در وقتی خاص نسـبت به شخصی به جهتی، نهی کند، بعد او را به همان چیز در همان وقت امّا به جهتی دیگر، امر کنـد. همچنین همه قبول دارنـد که چنین امری را نسـخ گوینـد نه بـداء و نسخ به این معنا را بر خدای تعالی روا می دانند و معتقدنـد که بـداء در آن جا است که حتی در امر و نهی، اختلاف جهت هم وجود ندارد؛ یعنی بداء آن جاست که مثلاً خدای تعـالی پیامبر گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله و سـلم) و امّت او را به جهت خاصّـِی، به اقامه نماز به سوی بیت المقـدس امر کنـد، بعـد به همان جهت، او را از اقامه نماز به سوی بیت المقـدس نهی کنـد. امّا معتزله درباره اِخبار معتقدند که بداء و نسـخ هیچ کدام بر خدای تعالی روا نیست، زیرا موجب می شود که در اِخبار الهی دروغ راه یابد.

شیخ مفید بر این باور است که بداء در تکوینیّات و امور واقعی و اخبار از آن ها همانند نسخ وجود دارد. او می گوید :

أقول فی معنـا البـداء ما یقول المسـلمون بأجمعهم فی النسـخ و أمثاله من الإفقار بعـد الإغناء والإمراض بعـد الإعفاء والإماته بعد الإحیـاء ومایـذهب إلیه أهل العـدل خاصّه من الزیاده فی الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال. فأمّا إطلاق لفظ البـداء. فإنّما صرت إلیه بالسمع الوارد عن الوسائط بین

العباد وبین الله عزّوجلّ.(۱)

در معنای بـداء معتقـدم به آنچه همه مسـلمانان در معنای نسـخ و امثال آن معتقدند؛ از جمله فقیر گرداندن بعد از دارا کردن و بیمار گردانـدن بعـد از عافیت دادن و میرانـدن پس از زنـدگی بخشـیدن و آنچه اهل عـدل به طور خاص به آن قائل انـد مانند افزایش در مدّت حیات و روزی و کاسـتن از آن ها به واسطه اعمال. من اطلاق لفظ بداء بر این امور را به دلیل نقل وسائط بین خدا و بندگانش قبول دارم.

پس شیخ مفید بر این باور است که زیادت در اجل و روزی و نقصان در آن ها از نظر شیعه صحیح است و هیچ اشکالی ندارد. این معنا در صورتی است که ابتدا اِخباری از سوی خدای تعالی صورت گرفته باشد و سـپس همان خبر تغییر پیدا کند و روشن است که تغییر هم به واسطه اعمال بندگان صورت می گیرد.

شیـخ مفیـد با این سـخن، به صـراحت، در مقابل معتزله قرار می گیرد؛ چرا که بنابر نقل اشـعری، معتزله هر گونه تغییر در اخبار الهی را بر خـدای تعالی روا نمی داننـد؛ در حالی که شـیخ مفید معتقد است که خدای تعالی از اجل و روزی انسان ها خبر می دهد؛ سپس آن ها را زیاد یا کم می کند و چنین امری موجب دروغ دانستن اخبار الهی نیز نمی گردد. او در توضیح این سخن در کتاب دیگر خویش می نویسد :

فالبـداء من الله تعالی یختصّ ما کا ن مشترطاً فی التقـدیر و لیس هو الانتقال من عزیمه إلی عزیمه ولا من تعقّب الرأی. تعالی الله عمّا یقول المبطلون علوّاً کبیراً.(۲)

پس بداء نسبت به خدای تعالی به آنچه در تقدیر مشروط است، اختصاص دارد. بداء انتقال از عزمی به عزم دیگر و پی آمدن یک رأیی به دنبال رأی دیگر نیست. خدای تعالی از آنچه باطل گرایان می گویند منزّه و متعالی است.

۱- . اوائل المقالات / ۸۰.

۲- . تصحیح الاعتقاد / ۶۷.

پس شیخ مفید معتقد است که خداوند متعال ابتدا تقدیری مشروط به عدم امری می کند، امّا بعد وقتی آن امر در خارج تحقق پیدا کرد و شرط منتفی شد، تقدیر را عوض می کند و این بدان معنا نیست که رأی خداوند متعال ابتدا به اجل خاص تعلق گرفته و سپس او از رأی خویش باز گشته و اجلی دیگر تقدیر کرده است.

شیخ طوسی (رحمه الله) نیز در بحثِ سبب تأخیر در فرج _ که در روایت آمده است _ بداء را به همین صورت پذیرفته است. به اعتقاد او بر خدای تعالی جایز است که فرج را در وقتی خاص قرار داده باشد و سپس اموری به وجود آید و مصلحت عوض شود و در نتیجه، وقت فرج نیز تأخیر پیدا کند. او می گوید :

یکون الوقت الأوّل و کلّ وقت یجوز أن یؤخّر مشروطاً بأن لایتجدّد ما یقتضی المصلحه تأخیره إلی أن یجییء الوقت الّذی لایغیّره شیء فیکون محتوماً.

وعلی هذا یتأوّل ما روی فی تأخیر الأعمار عن أوقاتها والزیاده فیها عند الدعاء والصدقات و صله الأرحام و ما روی فی تنقیص الأعمار عن أوقاتها إلی ما قبله عند فعل الظلم وقطع الرحم و غیر ذلک، وهو تعالی و إن کان عالماً بالأمرین، فلایمتنع أن یکون أحدهما بشرط و الآخر بلاشرط. وهذه الجمله لاخلاف فیها بین أهل العدل.

و علی هذا یتأوّل أیضاً ما روی من أخبارنا المتضمّنه للفظ البداء و یبیّن أنّ معناها النسخ علی ما یریده جمیع أهل العدل، فیما یجوز فیه النسخ أو تغیّر شروطها إن کان طریقها الخبر عن الکائنات، لأنّ البداء فی اللّغه هو الظهور فلایمتنع أن یظهر لنا من أفعال الله تعالی ما کان نظنّ خلافه أو نعلم ولانعلم شرطه.(۱)

۱- . الغیبه / ۴۳۰ و ۴۲۹.

پس اوّلین وقت مقدَّر برای ظهور صاحب الزمان (علیه السلام) و به طور کلّی هر وقتی که تأخیر در آن امکان دارد؛ مشروط به این است که مصلحتی در تأخیر آن پیدا نشود [و اگر مصلحتی در تأخیر بوده باشدتأخیر روی خواهد داد]تا اینکه وقتی فرا رسد که هیچ چیزی موجب تغییر آن نگردد که در این صورت، آن وقت حتمی خواهد بود.

و همه روایاتی که در تأخیر عمرها از وقتشان و افزوده شدن بر عمرها به هنگام دعا و صدقه و صله ارحام نقل شده و روایاتی که در کوتاه شدن عمرها از وقتهایشان به قبل از آن به سبب ظلم و ستم و قطع رحم و غیر آنها وارد شده، همه، به همان که گفتیم باز میگردد. و خدای تعالی به هر دو، علم و آگاهی دارد. پس هیچ امتناعی در مشروط بودن یکی و مشروط نبودن دیگری وجود ندارد. و در این مطلب هیچ اختلافی میان عدلیّه وجود ندارد.

و لفظ بداء ــ که در اخبار و احادیث ما نقل شده است ــ به همین معنا بر میگردد. بنابراین، روشن میگردد که معنای بداء همان است که همه عدلیه از نسخ ــ در موارد جواز آن ــ اراده میکنند یا اینکه مقصود از آن تغییر شروط است، اگر موضوع آن اخبار از کائنات باشد؛ زیرا بداء در لغت بهمعنای ظهور است. پس هیچ امتناعی ندارد که برای ما از افعال خدای تعالی چیزی ظاهر گردد که ما خلاف آن را اعتقاد داشتیم یا چیزی از افعال خدا برای ما معلوم شود، اما شرط آن معلوم نباشد.

پس شیخ طوسی (رحمه الله) نیز همانند شیخ مفید (رحمه الله) بداء در غیر احکام را قبول دارد و بداء در اخبار را نظیر نسخ در احکام میداند. میرداماد در تعریف نسخ مینویسد :

وحقیقه النسخ مطلق بیان انتهاء حکم شرعیّ و بتّ استمراره و الکشف عن غایته لارفع الحکم وابطاله و بیان ارتفاعه عن الواقع. (۱)

حقیقت نسخ مطلقِ بیان انتهای زمانی حکم شرعی و قطع استمرار آن و

۱- . الرواشح السماویّه / ۲۴۸.

کشف از غایت و نهایت آن است، نه اینکه مقصود از آن رفع حکم و ابطال آن و بیان ارتفاع آن از واقع باشد.

میرداماد (رحمه الله) در مورد بداء مینویسد :

و أمّا بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فی التکوین منزله النسخ فی التشریع، فما فی الأمر التشریعی والأحکام التشریعیّه التکلیفیّه والوضعیه المتعلّقه بأفعال المکلّفین نسخ، فهو فی الأمر التکوینیّ والإفاضات التکوینیّه فی المعلومات الکونیّه والمکوّنات الزمانیّه بداء؛ فالنسخ کأنّه بدء تشریعیّ والبداء کأنّه نسخ تکوینیّ، فلابداء فی القضاء ولابالنسبه إلی جناب القدّوس الحقّ والمفارقات المحضه من ملائکته القدسیّه، و لافی متن الدهر الّذی هو ظرف الحصول القارّ، والثبات الباتّ، و وعاء نظام الوجود کلّه؛ إنّما البداء فی القدر وفی امتداد الزمان الّذی هو أفق التقضّی والتجدّد وظرف السبق واللحوق والتدریج والتعاقب، وبالنسبه إلی الکائنات الزمانیّه والهویّات الهیولانیّه؛ و بالجمله بالنسبه إلی من فی عالمی والمکان والزمان و من فی عوالم المادّه و أقالیم الطبیعه.

و کما حقیقه النسخ عند التحقیق انتهاء الحکم التشریعی و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فکذلک حقیقه البداء عند الفحص البالغ واللحاظ الغایر انبتات استمرار الأمر التکوینیّ و انتهاء اتّصال الإفاضه و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول الکونی والمعلول الزمانی، ومرجعه إلی تحدید زمان الکون وتخصیص وقت الإفاضه بحسب اقتضاء الشرائط والمعدّات، واختلاف القوابل والاستعدادات لا أنّه ارتفاع المعلول الکائن عن وقت کونه و بطلانه فی حدّ حصوله. (۱)

۱- . نبراس الضیاء / ۵۵ _ ۵۷.

اما بر اساس اصطلاح منزلت بداء در تکوین همان منزلت نسخ در تشریع است. به آنچه در امر تشریعی و احکام تشریعیِ تکلیفیِ وضعی که به افعال مکلفین تعلق دارد، نسخ گفته میشود، در امر تکوینی و افاضات تکوینیّه در معلومات کونی و موجودات زماندار بداء گفته میشود. پس نسخ گویا [همان]بدای تشریعی است و بداء گویا [همان] نسخ تشریعی است.

در مرتبه قضا بداء وجود ندارد و نسبت به جناب قدّوس الهی و مجردات محض ــ که عبارتاند از فرشتگان قدس ــ و نیز در متن دهر ــ که ظرف حصول راسخ و ثبات قطعی و ظرف همه نظام وجود است ــ بداء راه ندارد. بداء فقط در تقدیرات و در امتداد زمان ــ که افق گذران و تجدّد امور و ظرف پیشینی و پسینی و تدریج و پی آمدن است ــ وجود دارد. و نیز نسبت به موجودات زماندار و ماهیات هیولاـیی و به طور کلی نسبت به همه آنچه در دو عالم زمان و مکان و آنچه در عوالم مادّه و اقلیمهای طبیعت قرار دارد، بداء وجود دارد. و همان طور که حقیقت نسخ با تحقیق و بررسی، انتهای حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفاع آن از ظرف واقع، همینطور حقیقت بداء با توجه به فحص بالغ و ملاحظات عمیق انقطاع استمرارِ امر تکوینی و انتهای اتّصال افاضه و تمام شدن تداوم فیضان در مجعول کونی و معلول زمانی است و در حقیقت، به تحدید زمانِ وجود و تحقّق و تخصیصِ وقت افاضه بنابر اقتضاء شرایط و معدّات و اختلاف قابلها و استعدادها برمیگردد؛ نه ارتفاع معلول موجود از وقت وجودش و بطلان آن در حدّ حصولش.

میرداماد بداء در خدای تعالی و مجرّدات و به طور کلّی عالم غیر مادّه را قبول ندارد و معقتد است که بداء در تکوینیّات همچون نسخ در تشریعیّات است.

ملاصالح مازندرانی نظر دیگری دارد. ایشان میگوید :

النسخ أیضاً داخل فی البداء کما صرّح به الصدوق فی کتابی التوحید و الاعتقادات. و من أصحابنا من خصّ البداء بالأمر التکوینیّ و أخرج النسخ

عنه. لیس لهذا التخصیص وجه یعدّ به. (۱)

بـداء، نسـخ را نیز در بردارد، همانگونه که صـدوق (رحمه الله) در دو کتاب توحید و اعتقادات به آن تصـریح دارد. و برخی از اصحاب ما بداء را مختصّ به امر تکوینی دانسته و نسخ را از آن خارج ساخته است. این مطلب دلیل قابل قبولی ندارد.

از آنجا که بداء و نسخ از آموزههای دینیاند؛ در تبیین آنها چارهای جز مراجعه به متون دینی نیست؛ چنان که شیخ مفید نیز به این حقیقت تصریح کرده است.

بـا مراجعه به متون دینی، روشن میگردد که درباره بـداء دلالت آیات قرآن و روایات بسـیار روشن است. و از نگاه متون دینی، بداء به معنای محو امر ثابت و اثبات امری است که وجود نداشته است.

نسـخ در لغت، به معنای ازاله و ابطال است و با بـداء در این جهت اتّفاق دارد؛ یعنی بـداء شامل نسـخ نیز است. امّا انتهای وقت حکم بـا معنـای لغوی نسـخ سازگـار نیست؛ زیرا در این صورت، واقعاً ازاله و رفع حکمی صورت نگرفته است، همان طور که مرحوم میردامّاد بـدان تصـریح میکند. به همین دلیل، بداء نیز به معنای انتهایِ اسـتمرار افاضه الهی نیست، بلکه به معنای محو و اثبات است. (۲)

با این بیان، حتی اصل خلقت هم در حقیقت، بداء شمرده میشود؛ زیرا روشن است که خدای تعالی پیش از آفرینش خلق با این که به همه خلق و تمام نظامهای ممکن، عالِم بود، چیزی نیافریـده بود. یعنی نبودِ خلق به سبب آن بود که خدا مشـیّتی و نظری به خلق نداشت و آنگاه که او مشـیّت کرد، خلق بهوجود آمد و همین خلق موجود هم به مشـیّت او محو و نابود میشود. پس هر چیزی که به مشیّت الهی بهوجود آمده باشد، نابودی آن نیز به مشیّت خواهد بود و هر حکمی که به جعل و

۱- . شرح اصول کافی ۴ / ۲۳۵.

۲- . در توضیح آیات قرآنی در باب بداء به این موضوع خواهیم پرداخت.

مشیّت الهی تشریع شده باشد، رفع آن نیز به مشیّت او خواهد بود؛ بنابراین اگر حکمی ذاتی فعلی باشد، نسخ و بداء در آن راه نخواهد داشت، امّا بداء در تمام خلقت جاری است؛ زیرا همه خلق به مشیت و نظر الهی پدید آمده و بقای آن نیز به مشیّت و نظـر او وابسته است و هیچ امـری ـ اعم از کمالات نوری و موجودات مادّی ـ بدون مشیّت الهی محقق نمیشود.

بنابراین هرجا امر جدیـدی پدیدار شود، در آنجا بداء صورت گرفته و نیز هر جا موجودی نابهنگام از بین رود، بداء پدید آمده است. این بـدان معنا نیست که بـداء تنها در این موارد صورت میگیرد، بلکه بداء ـ همانطور که ذکر شد ـ در آغاز خلقت هر مخلوقی صورت میگیرد؛ ولی در حال حاضـر، آنچه بشـر را به نظر و مشـیّت خاصّ الهی متوجه میکند، همین دو موردی اسـت که در عـالم خلق نابهنگـام ظـاهر میشود؛ یعنی حتّی سوزانـدن آتش، ـ که به طور طبیعی اتفاق میافتـد ـ با مشیّت و نظر الهی است؛ ولی انسان معمولاً به مشیّت الهی توجه نـدارد و این توجه غالباً هنگامی رخ میدهد که از حالت طبیعی بیرون باشد. مثل آنکه آتش همهجا را فرا گیرد و همه بسوزنـد، ولی در این میان، یک چیزی که زودتر از همه باید میسوخت، بدون هیچ گونه تأثیری از آتش، باقی بماند.

پس بـداء از نظر قرآن و روایـات، بـه معنـای ایجـادِ غیر موجـود و محـو موجـود اسـت و چـون همه موجـودات به مشـیت الهی موجودنـد، پس خـدای تعـالی در تمام مراحل خلقت، به معنای واقعی کلمه دارای بـداء بوده است؛ یعنی رأی و نظر تازهای از خـدای تعالی تحقّق یافته است و چنین نیست که رأی و نظر خدای تعالی تنها یک بار صورت گرفته و تمام شده باشد؛ بلکه او همواره صاحب رأی و نظر است و آفرینش همواره به رأی و نظر او وابسته است.

متأسّفانه برخی افراد به رغم آنچه بهروشنی از متون دینی استفاده میشود، معتقدند که خدای تعالی تنها یک مشیّت ازلی دارد و پرونده همه آنچه را تا آخر خلقت روی خواهد داد، به یکباره، تنظیم کرده است. از نظر آنان، در جهان خلق،

هیچ امر تازه‌ای رخ نمیدهد. و همه آنچه در جهان آفرینش بهوجود میآید، در مشیّت ازلیِ الهی (یا همان علم خداوند به نظام اصلح) وجود دارد و این علم لازم خود ذات یا همان علم به طور ذات و لوازم آن است؛ یعنی از نظر آنان، مشیّت، فعلی نیست که از سر سلطنت، اقتدار و حریّت خداوند ایجاد شده باشد. پس بر پایه این نظریّه، آنچه در جهان پدید میآید، همه در درون ذات الهی به صورت نظام اشرف ربّانی موجود است و آنچه در عالم امکان صورت میبندد، عیناً مطابق همان نظام شریف ربّانی است. و آن لازم خود ذات ربوبی است که از آن به مشیّت ازلی و قضا و عنایت ربّانی تعبیر میگردد. عوالم عقول مجرّده و انوار قدسیّه نیز مراتبی از همان نظام شریف به شمار میروند. با این بیان، روشن است که بداء در حقّ خدای تعالی و عقول مجرّده و انوار قدسیه، به هیچ وجه، معنا نخواهد داشت؛ زیرا همه آنچه در نظام آفرینش پدید میآید، به یکباره و به وجود تجرّدی، در آنجا موجود است و تحقّق رأی و نظر جدید در آنجا بههیچوجه، درست نیست.

به تعبیر دیگر، آنچه در جهان اتّفاق میافتد، عیناً همان است که قلم ازلی بر لوح محفوظ ثبت کرده و لوح محفوظ هم چیزی نیست جز آثار و لوازم ذات ربوبی. و هیچ چیزی خارج از آن در جهان به وجود نمیآید.

به همین جهت است که آنان نسخ در تشریعیّات را به انتهای وقت حکم و بداء در تکوینیّات را به نهایت رسیدن افاضه الهی یا تمام شدن اسباب وجودی آن ــ که در مرتبه ذات ربوبی شکل گرفته ــ معنا میکنند. میرداماد این مطلب را به این صورت بیان میکند :

إنّ الباریءالفیّاض سبحانه، یصبّ الفیض علی عالم الجواز فی وعاء التقرّر الصرف الّذی هو الدهر أبداً، صبّته واحده فلایزال یفیض جمله العوالم معاً مرّه واحدهً غیر زمانیّه.

همانا خالق فیاض سبحانه فیض خویش را بر عالم امکان، در ظرفِ ثبوتِ

صرف، یعنی دهر، بهیکباره میریزد؛ پس همواره همه عوالم با هم و به یکباره و بدون هیچ زمانی، افاضه میشوند.

او در ادامه، مراتب علم به نظام را از مرتبه ذات ربوبی _ که علم بسیط مطلق به همه اشیاست _ شروع کرده، قلم را _ که جوهر عقلی است _ دوم دانسته و گفته که صور همه موجودات به صورت تجریدی در آن متمثّل گردیده است. لوح محفوظ مرتبه سوم و عبارت است از نفوس مجرّد عالی که صور بهصورت کلی در آنها نقش بسته است و چهارم، لوح محو و اثبات است که مراد از آن قوای علوی است که صور جزئیات در آن نقش میبندد. (۱) شاید به همین جهت است که مرحوم علامه

مجلسی در بحث بداء میفرماید :

إنّهم علیه السلام إنّما بالغوا فی البداء ردّاً علی الیهود الذین یقولون إنّ الله قد فرغ من الأمر، و علی النظام و بعض المعتزله الذین یقولون إنّ الله خلق الموجودات دفعه واحده علی ما هی علیه الآن معادنَ و نباتاً و حیواناً و إنساناً و لم یتقدّم خلق آدم علی خلق أولاده و التقدّم إنّما یقع فی ظهورها لا فی حدوثها و وجودها.

و إنّما أخذوا هذه المقاله من أصحاب الکمون و الظهور من الفلاسفه و علی بعض الفلاسفه القائلین بالعقول و النفوس الفلکیّه و بأنّ الله تعالی لم یوثّر حقیقه إلّا فی العقل الأوّل فهم یعزلونه تعالی عن ملکه و ینسبون الحوادث إلی هولاء، فنفوا: ذلک و أثبتوا أنّه تعالی کلّ یوم فی شأن من إعدام شیء و إحداث آخر و إماته شخص و إحیاء آخر، إلی غیر ذلک، لئلّا یترکوا العباد التضرّع إلی الله و مسألته و طاعته و التقرّب إلیه بما یصلح أمور دنیاهم و عقباهم و لیرجوا عند التصدّق علی الفقراء و صله الأرحام و برّ الوالدین و

۱- . مصنفات میرداماد ۱۹۷ و ۱۹۸.

المعروف و الإحسان ما وعدوا علیها من طول العمر و زیاده الرزق و غیر ذلک. (۱)

اهل بیت (علیهم السلام) به سبب مسائل مهمّی بر بحث بداء اصرار و تأکید فراوان دارند :

۱. به سبب ردّ یهود که میگویند: خداوند از اداره امور و نظام خلق فارغ شده است.

۲. ب_رای رد نظام و بعضی از معت_زله که م_یگوین_د: خداون_د م_وجودات را _ اعم از معدن و گیاه و حیوان و انسان _ به یکباره، به همین صورتی که هستند، خلق کرده است و خلق آدم بر خلق اولادش پیشی نگرفته است و تقدم در ظهور آنهاست، نه در حدوث و وجودشان. آنان این اعتقاد را از اصحاب کمون و ظهور، از فلاسفه، اخذ کردهاند.

۳. برای رد برخی از فلاسفه است که به عقول و نفوس فلکی معتقدند و میگویند خداوند حقیقتاً فقط در عقل اوّل تأثیر میگذارد. پس آنان خدا را از سلطنت خویش عزل میکنند و حوادث را به عقول و نفوس فلکی نسبت میدهند.

ائمه (علیهم السلام) این سه قول را نفی کرده و اثبات میکنند که خداوند متعال هر لحظه در شأنی است؛ چیزی را از بین میبرد و دیگری را ایجاد میکند؛ یکی را میمیراند و دیگری را زنده میکند و اموری دیگر غیر از اینها. آنان این امور را برای این مطرح میکنند که بندگان به سوی خدا تضرّع کنند و دست به درگاه او بلند نمایند و اطاعت او را پیشه سازند و با اعمالی که دنیا و آخرتشان را اصلاح میکند، به او تقرّب جویند و به موقع صدقه دادن به فقرا و صله ارحام و نیکی به پدر و مادر و نیکوکاری و احسان، به طول عمر و فزونی روزی وامور دیگر امیدوار باشند که خداوند این نتایج را در مقابل اعمال یاد شده وعده داده است.

۱- . بحارالانوار ۴/ ۱۳۰.

خلاصه درس چهاردهم

 بداء از نظر لغویان به معنای مطلق ظهور است.

 «بدء» به اوّلین ظهور و پیدایش چیزی بدون سابقه وجودی اختصاص دارد و «بدو» افزون بر آن برای آشکار شدن امور پنهانِ موجود نیز به کار می رود.

 بر اساس روایات، مضمون بداء در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است.

 قول به بداء در حقیقت، به معنای پذیرش سلطنت، اقتدار وحریت مطلق خداوند در کارهای خویش است.

 بـداء از نظر برخی متکلّمـان شـیعه بـه معنـای امر بـه فعلی پس از نهی از آن، یـا نهی از فعلی بعـد از امر به آن است و در آن اتّحاد در وقت، جهت و آمر و مأمور لازم است.

 معتزله معتقدند که در اِخبار، بداء و نسخ بر خداوند روا نیست.

 از نظر شیخ مفید (رحمه الله) بداء در تکوینیّات، امور واقعی و اخبار از آن ها همانند نسخ جایز است.

 میرداماد بداء در خدای تعالی و مجرّدات و به طور کلی بداء در عالم مجرّدات را قبول ندارد.

 بداء از نظر قرآن و روایات، به معنای ایجادِ غیر موجود و محوِ موجود است.

 بر اساس آموزه های دینی، همه خلق به مشیّت و نظر خداوند پدید آمده اند و بداء در تمام خلقت جاری است.

 اعتقاد به مشیّت ازلی در حقیقت، بسته دانستن دست خدای تعالی است.

خودآزمایی

۱. معنای بداء در لغت و تفاوت دو واژه «بدو» و «بدء» را بنویسید.

۲. بداء در اصطلاح قرآن و روایات به چه معناست؟

۳. معنای بداء و شرایط آن را از نظر متکلمان شیعه و معتزله بنویسید.

۴. فرق نسخ و بداء چیست؟

۵. اشکالات ناشی از قول به مشیّت ازلی را بنویسید.

درس پانزدهم: بداء در آیات قرآن کریم

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود که پس از مطالعه این درس، با آیاتی که به گونه ای بیانگر بداء هستند، آشنا شود و رابطه بداء و استجابت دعا و پذیرش توبه بندگان را تبیین کند.

بداء در آیات قرآن کریم

اشاره

پیشتر اشاره شد که لفظ بداء در قرآن کریم درباره خدای تعالی به کار نرفته است؛ امّا مضمون آن در آیات فراوانی دیده می شود. در ادامه، برخی از این آیات مطرح می گردد.

۱. آیه محو و اثبات

وَما کانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَهٍ إِلّا بِـإِذنِ اللهِ لِکُلِّ أَجَلٍ کِتابٌ * یَمْحُو اللهُ ما یَشاءُ وَیُـثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الکِتابِ.(۱)

۱- . رعد(۱۳) / ۳۸ _ ۳۹.

هیچ رسولی را نرسد که بدون اذن خدا آیه ای بیاورد. برای هر اجلی نوشته ای است. خدا آنچه که می خواهد، محو و آنچه را می خواهد، اثبات می کند. و نزد اوست اصل کتاب.

در این آیه شریفه، خداوند متعال ابتدا می گوید: هر اجلی نوشته ای دارد. سپس می فرماید: خداوند آنچه را بخواهد، محو می کنـد؛ یعنی از آن کتاب، هر آنچه را بخواهـد پاک می کنـد؛ و آنچه را بخواهد، اثبات می کند؛ یعنی چیزی را که در آن ثبت نشـده بود، ثبت می کنـد. آن گاه یادآور می شود که اصل همه این نوشـته ها نزد اوست. این نشان می دهـد که تمام آنچه در این کتاب و نوشـته ها اتّفاق می افتـد، به علم و آگاهی کامل الهی است و هیـچ چیزی در جایی ثبت نمی شود و هیچ چیزی از کتـابی پـاک نمی ش‍ـود، مـگ‍ـر این که خـدای تعـال‍ـی به همه آن ها آگاه‍ـی کامل دارد. امام صادق (علیه السـلام) در توضیح آیه شریفه می فرماید :

هَلْ يُمْحَى إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتاً وَ هَلْ يُثْبَتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ.(۱)

آیا جز آنچه ثبت شده است، محو می شود و آیا جز آنچه نیست، ثبت می گردد؟

بر اساس این روایت، محو به امری تعلّق می گیرد که ثابت است؛ یعنی تا چیزی در جایی ثبت نشـده باشد، پاک کردن آن معنا نـدارد. نیز اگر چیزی در جایی ثبت شـده باشـد، ثبت کردن آن بی معناست. همین طور، پاک کردن وقتی معنا دارد که چیزی ثبت شده باشد و چیزی ثبت می شود که پیش از آن نبوده است.

۲. آیه قدر

تَنَزَّلُ المَلائِكَهُ وَالرُّوحُ فِ‍يها بِ‍إِذنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أمَرٍ.(۲)

۱- . کافی ۱ / ۱۴۷؛ توحید صدوق / ۲۲۲.

۲- . قدر(۹۷) / ۴.

در آن شب [قدر] فرشتگان و روح به اذن خداوندگارشان با همه امور فرود میآیند.

خداوند متعال در این سوره، از شبی سخن میگوید و از آن به «شب قدر» تعبیر میکند و آن را از هزار ماه برتر میشمارد و یادآور میشود که در آن شب، فرشتگان به همراه روح تمام امور تقدیر شده را به زمین فرود میآورند. با توجه به این که این شب در هر سال تکرار میشود، پس در هر سال، تقدیر تازهای توسط خداوند متعال صورت میگیرد یا فرشتگان و روح تقدیری را که از پیش صورت گرفته بود، در آن شب، به زمین میآورند.

بر اساس ظاهر سوره مبارکه قدر، در این شب، تقدیرات جدیدی توسط خدای تعالی صورت میگیرد نه اینکه تقدیرات ازلی در این شب، توسط فرشتگان و روح به زمین آورده شود؛ زیرا ظهور نامگذاری این شب به شب قدر با نزول تقدیرات ازلی سازگاری ندارد. افزون بر اینکه خداوند متعال در سوره دخان درباره این شب میفرماید :

إِنّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَهٍ مُبارَکَهٍ إِنّا کُنّا مُـنْذِرِینَ * فِـیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِـیمٍ. (۱)

ما آن کتاب را در شبی مبارک فرو فرستادیم. ما همواره بیمدهندهایم. در آن شب، همه امور حکیمانه جدا میشود.

تعبیر «فیها یفرق» دلالت دارد که این تفکیک و جدایی و تقدیر در همان شب صورت میگیرد و اموری که باید در طی این شب قدر تا شب قدر دیگر اتّفاق بیفتد تقدیر میگردد و هر آنچه اتّفاق خواهد افتاد، حکیمانه است و به همین دلیل، کسی حقّ اشکال و خدشه در آن ندارد؛ پس وجود شب قدر و تکرار آن در هر سال، نشان از آن دارد که خداوند متعال پرونده خلقت را باز گذاشته است و همواره در آن دخل و تصرّف میکند و اموری را در آن میافزاید و برخی را از آن کم میکند یا اموری را

۱- . دخان(۴۴) / ۳ _ ۴.

پیش میاندازد و در امور دیگر تأخیر میافکند.

آیه شریفه نسبت به ایجاد تغییر در آنچه در شب قدر مورد تقدیر قرار میگیرد، ساکت است؛ امّا روایاتی که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است و نیز آیات دیگری که بداء را به صورت مطلق برای خدای تعالی اثبات میکنند، ایجاد تغییر در تقدیرات شب قدر را نیز ممکن میدانند. امام صادق (علیه السلام) میفرماید :

إِذَا کَانَ لَیْلَهُ الْقَدْرِ، نَزَلَتِ الْمَلَائِکَهُ وَ الرُّوحُ وَ الْکَتَبَهُ إِلَی سَمَاءِ الدُّنْیَا فَیَکْتُبُونَ مَا یَکُونُ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِی تِلْکَ السَّنَهِ. فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ یُقَدِّمَ أَوْ یُؤَخِّرَهُ أَوْ یَنْقُصَ شَیْئاً أو یَزِیدَهُ أَمَرَ اللهُ أَنْ یَمْحُوَ مَا یَشَاءُ ثُمَّ أَثْبَتَ الَّذِی أَرَادَ.

قُلْتُ: وَ کُلُّ شَیْءٍ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ مُثْبَتٌ فِی کِتَابِهِ؟

قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ: فَأَیُّ شَیْءٍ یَکُونُ بَعْدَهُ؟

قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ ثُمَّ یُحْدِثُ اللَّهُ أَیْضاً مَا یَشَاءُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی. (۱)

آنگاه که شب قدر میشود، فرشتگان و روح و نویسندگان به آسمان دنیا فرود میآیند و همه آنچه را که خدای تعالی در این سال حکم کرده، مینویسند. پس وقتی خدا بخواهد چیزی را مقدّم دارد یا به تأخیر اندازد یا چیزی را بکاهد یا فزونی دهد، امر میکند و آنچه را میخواهد، پاک میکند و سپس آنچه را میخواهد، ثبت میکند.

سؤال کردم: و همه چیز نزد او در کتابش به اندازه ثبت شده است؟

امام (علیه السلام) فرمود: آری.

سؤال کردم: پس بعد از آن چه چیزی ثبت خواهد شد؟

۱- . تفسیر قمی ۱ / ۳۶۶؛ بحارالانوار ۴ / ۹۹.

فرمود: خداوند پاک و منزّه است. سپس خدای متعال آنچه را بخواهد، ایجاد میکند.

در این حدیث شریف، بهروشنی، بیان شده است که خداوند تقدیراتی را که در شب قدر حکم میکند، مینویسد و تقدیم و تأخیرها و افزایشها و کاهشها را انجام میدهد و در کتاب ثبت میکند. علاوه بر این، حدیث دلالت دارد که امور ثبت شده نیز دست خدا را نمیبندد، بلکه دست خدا همچنان باز است و او غیر از آنچه در این شب تقدیر و در کتاب نوشته شده است، هرچه خواهد، ایجاد میکند.

۳. آیه بسته نبودن دست خدا

وَقالَتِ آلیَهُودُ یَدُ آللهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ. (۱)

جهودان گفتند: دست خدا بسته است. دستهای آنها بسته باد و به سزای آنچه گفتند، لعنت بر آنان باد؛ بلکه دو دست خدا باز است؛ هر گونه بخواهد، انفاق میکند.

در این آیه شریفه، خداوند متعال سخن یهود را نقل میکند که آنان با نادانی خویش میگویند: دست خدا بسته است. مقصود از این سخن، آن است که آنان گمان میکنند که خداوند متعال از سرپرستی امور خلق فارغ شده و هر آنچه قرار بوده انجام گیرد، انجام داده است و هیچ چیز جدیدی ایجاد نمیکند. این مطلب در روایات هل بیت (علیهم السلام) نیز به وضوح کامل در تفسیر آیه کریمه بیان شده است.

قَالُوا قَدْ فَرَغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَا یَزِیدُ وَ لَا یَنْقُصُ، فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ تَکْذِیباً لِقَوْلِهِمْ: (غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ). أَلَمْ تَسْمَعِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ: (یَمْحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ

۱- . مائده(۵) / ۶۴.

الْکِتابِ). (۱)

یهود میگویند: خداوند از امر آفرینش فارغ شده است و از این رو، نه در آن میافزاید و نه از آن میکاهد. امّا سخن آنان را تکذیب میکند و میفرماید: «دست آنها بسته باد....» آیا نشنیدی که خدای تعالی میفرماید: «خداوند پاک میکند آنچه را میخواهد و اثبات میکند و نزد اوست اصل کتاب.»

۴. آیه «کُلَّ یَوْمٍ هُـوَ فِی شَأْنٍ»

یَسْأَلُهُ مَنْ فِی السَّمـواتِ وَالأَرْضِ کُلَّ یَوْمٍ هُـوَ فِی شَأْنٍ. (۲)

همه آنان که در آسمانها و زمیناند دست نیاز به درگاه او دراز میکنند. او هر روز در شأنی است.

خدای تعالی در این آیه شریفه، خبر میدهد که همه خلایق همواره به سوی او دست بلند کرده و نیازهای خویش را از او میخواهند و او همواره خواستههای آنها را میشنود و آنچه مصلحت آنها باشد، به آنان عطا میکند. به همین جهت است که میفرماید: «خداوند هر لحظه در شأنی است»؛ یعنی خداوند نه تنها لحظهای از امور بندگان خویش دست باز نداشته و همواره و در هر لحظه، او را شأنی خاص است که در لحظه قبل در آن شأن نبود، بلکه در هر لحظه او را شؤون بینهایت وجود دارد؛ زیرا هیچ شأنی خدا را از شأنی دیگر باز نمیدارد. پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در این باره میفرماید :

کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ یَغْفِرَ ذَنْباً وَ یُفَرِّج کَرْباً وَ یَرْفَعَ قَوْماً وَ یَضَعَ آخَرِینَ. (۳)

۱- . توحید صدوق / ۱۶۷؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۴.

۲- . الرحمن(۵۵) / ۲۹.

۳- . امالی طوسی / ۵۲۱؛ بحارالانوار ۴ / ۷۱.

هر روز خدا در شأنی است. پس از جمله شؤون او این است که گناهی را ببخشد و اندوهی را رفع کند و مقام گروهی را بالا برد و گروهی دیگر را پایین آورد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم میفرماید :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَا یَمُوتُ وَ لَا تَنْقَضِی عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ کُلَّ یَوْمٍ فِی شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِیعٍ لَمْ یَکُن. (۱)

ستایش و سپاس خدای راست که مرگ ندارد و کارهای شگفتش تمام نمیشود؛ زیرا او هر روز در شأنی است که عبارت است از ایجاد چیز تازهای که وجود نداشت.

این حدیث شریف نیز روشن میکند که خدای تعالی هر آن و هر لحظه، کاری جدید و تازه انجام میدهد که بر اساس ضابطه و قاعده و سنّت خاص الهی نیست؛ یعنی کارهای خداوند متعال این گونه نیست که همواره و بدون هیچ تخلّفی، بر اساس اسباب و علل و ضوابط خاصّی صورت بگیرد که همگان از آن اطّلاع داشته باشند؛ بلکه کارهای شگفت او فراوان است و نهایتی ندارد و خداوند هر لحظه ممکن است کاری تازه انجام دهد که بر اساس هیچ کدام از اصول و ضوابط حاکم بر جهان طبیعت نباشد. معلوم است که چنین کاری نشانه اقتدار و حریّت و عظمت و عدم محدودیت خدای سبحانه است.

۵. آیاتی که بر فزونی و کاهش در خلق و عمر دلالت دارند

الْحَمْدُ لِلّهِ فاطِرِ السَّمواتِ وَالْأَرْضِ جاعِلِ المَلائِکَهِ رُسُلًا أُولِی أَجْنِحَهٍ مَثْنی وَثُلاثَ وَرُباعَ یَزِیدُ فِی آلخَلْقِ ما یَشاءُ إِنَّ آللهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدِیرٌ. (۲)

۱- . کافی ۱ / ۱۴۱؛ توحید صدوق / ۳۱؛ بحارالانوار ۴ / ۲۶۴.

۲- . فاطر(۳۵) / ۱.

ستایش و سپاس خدای راست که آفریننده آسمانها و زمین است و فرشتگان را رسول قرار داده است. فرشتگانی که بالهایی دوگانه و سهگانه و چهارگانه دارند. هرچه خواهد، در آفرینش بیفزاید همانا خداوند بر هر چیزی تواناست.

این آیه بیانگر آن است که خلق الهی تمام نیافته است و همواره دست خداوند متعال در خلق باز است و هر چه بخواهد، در خلقِ موجود میافزاید و این افزودن بدان معنا نیست که خداوند از پیش مقرّر کرده است که در فلان وقت، خلقی جدید به وجود بیاید و به طور خودکار و براساس نظام علّی و معلولی، در همان وقت، آن موجود به وجود بیاید و او همه را از پیش تعیین کرده و هیچ کار جدیدی در عالم واقع، از او سر نمیزند و تصوّر فزونی و کاستی، ناشی از ناآگاهی و محدودیّت خلق به زمان و مکان است.

در این آیه، این پندار نفی شده و آیه به صراحت بیان میکند که واقعاً و حقیقتاً در عالم خلق، توسّط خداوند متعال فزونی و کاستی پدید میآید.

خدای تعالی در آیهای دیگر میفرماید :

یا أَیُّها النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلی اللهِ وَاللهُ هُـوَ الغَنِیُّ الحَمِـیدُ * إِنْ یَشَـأْ یُـذهِـبْکُمْ وَیَـأْتِ بِخَلْـقٍ جَدِیـدٍ* وَما ذلِـکَ عَلی آللّـهِ بِـعَزِیـزٍ. (۱)

ای مردم، شمایید نیازمندان به خدا و خدا بینیاز و ستوده است. اگر بخواهد، شما را از بین میبرد و خلقی تازه میآورد. و این امر بر خدا دشوار نیست.

خدای تعالی در این آیه، بندگان را به فقرشان تذکّر میدهد و به آنان یادآوری میکند که همه خلق با تمام آنچه دارند، همواره به لطف و فضل و احسان او محتاجاند و هیچ کس از خود هیچ ندارد و همهچیز از آن اوست. حقیقت همه به او

۱- . فاطر(۳۵) / ۱۵ _ ۱۷.

و از اوست؛ بنابراین هر گاه بخواهد، انسان را با تمام داراییهایش از بین میبرد و اثری از او باقی نمیگذارد و به جای او خلقی دیگر میآورد که پیش از آن هیچ اسم و رسمی نداشته و اساساً هیچ و معدوم بوده است. از واژه «جدید» استفاده میشود که آن خلق در مرتبه تقدیر و مشیّت ازلی وجودی نداشته و به هیچ نحو در علت خویش موجود نبوده است؛ چرا که در غیر این صورت، نمیتوان او را به معنای واقعی کلمه، خلق جدید شمرد؛ بلکه جدید بودنش امری نسبی خواهد بود.

۶. آیاتی که بر استجابت دعا و غفران و قبولی توبه دلالت میکنند

وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ آللهِ إِمّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. (۱)

و دیگران امیدوار به امر خدا هستند که یا عذابشان کند یا بر آنها باز گردد و خداوند دانا و حکیم است.

وَقالَ رَبُّكُمُ آدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. (۲)

و خداوندگارتان گوید: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم.

هُنالِكَ دَعا زَكَرِيّا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ آلدُّعاءِ * فَنادَتْهُ آلمَلائِكَةُ وَهُوَ قائِمٌ يُصَلِّي فِي آلمِحْرابِ أَنَّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ آللهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ آلصّالِحِينَ. (۳)

آنگاه بود که زکریّا خداوندگارش را خواند و گفت: خداوندا از پیش خود مرا فرزند پاکیزه عطا کن که تو شنوای دعا هستی. پس درحالیکه او در محراب نماز میخواند، فرشتگان ندایش دادند: خدا تو را به یحیی بشارت میدهد که تصدیق کننده کلمهای از سوی خداست و سرور و

۱- . توبه(۹) / ۱۰۶.

۲- . غافر(۴۰)/ ۶۰.

۳- . آل عمران(۳) / ۳۸ و ۳۹.

پارسا و پیامبری از صالحان است.

این گونه آیات دلالت دارند که خداوند متعال از امر خلق فارغ نگشته و همواره، دعاهای بندگانش را میشنود و آنها را پاسخ میدهد و دعاها و توبههای آنان در نظام تقدیرات خویش تغییراتی ایجاد میکند و چنین نیست که خدای تعالی همه آنچه را تا ابد در این نظام رخ خواهد داد، به یک مشیّت و فعل تحقّق بخشیده باشد و اینگونه نیست که همه آنچه قرار است اتّفاق بیفتد، در حقیقت اتّفاق، افتاده است و این ما هستیم که از آن اطّلاع نداریم.

۷. آیاتی که بر تغییر در خلق به سبب کردار بندگان دلالت میکند

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّـقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرضِ. (۱)

اگر اهل آبادیها ایمان میآوردند و تقوا پیشه میکردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها میگشودیم.

إِنَّ اللّهَ لا يُغَـيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّـرُوا مابِأَنْفُسِـهِمْ وَإِذا أَرادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ. (۲)

همانا خدا وضع هیچ گروهی را تغییر نمیدهد تا اینکه آنها حال خود را تغییر دهند. و هر گاه خدا برای قومی بدی خواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست و برای آنها حمایت کنندهای جز او نباشد.

ظَهَرَ آلفَسادُ فِي آلبَرِّ وَالبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ لِـيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّـهُمْ يَرْجِعُونَ. (۳)

فساد در خشکی و دریا به سبب کردههای مردمان، پدیدار شد؛ تا [کیفر] بعضی از کارهایشان را به آنها بچشاند؛ باشد که باز گردند.

۱- . اعراف(۷) / ۹۶.

۲- . رعد(۱۳) / ۱۱.

۳- . روم(۳۰) / ۴۱.

یعنی خدای تعالی آثار بعضی از اعمال بندگان را در همین دنیا برایشان ظاهر میکند تا آنان با دیدن آثار بدیهای خود از آنچه انجام میدهند، باز گردند و او را بندگی کنند. در مقابل، بعضی آثار بندگی هم در این دنیا برای بندگان مؤمن آشکار میشود تا آنان نیز در کردار خویش محکم و استوار گردند. این آیات نشان میدهد که مجازات اعمال انسانها از همین دنیا توسّط خداوند متعال آغاز میشود؛ امّا مجازاتی که در این دنیا به انسانها میرسد، تنها اندکی از آن است و اصل مجازات به دنیای دیگر موکول شده است. پس بسیاری از کاستیها و بلاهایی که در این دنیا اتّفاق میافتد، نتیجه اعمال انسانهاست. همچنین بلاهای بسیاری به واسطه اعمال خوبِ بندگان مطیع رفع میگردد. ظاهر این آیات نیز دلالت دارد که همه این امور بهواسطه اعمال بندگان برای آنها مقدّر میشود و این تقدیر، پیوسته، صورت میگیرد؛ نه اینکه همه به یکباره، در اوّل خلقت، تقدیر شده باشد.

خلاصه درس پانزدهم

 بر اساس آیه محو و اثبات، هر اجلی نوشته ای دارد و خداوند هر چه را بخواهد محو و هرچه را بخواهد اثبات می کند .

 بر اساس روایات، محو به امری تعلّق می گیرد که ثبت شده است و ثبت چیزی هنگامی معنا دارد که پیش از آن نبوده باشد.

 بر اساس آیه شریفه قدر، هر سال در شب قدر، تقدیرات جدیدی توسّط خدا صورت می گیرد و توسط فرشتگان و روح به زمین نازل می گردد.

 تکرار شب قدر در هر سال، نشان می دهد که پرونده خلقت باز است و خداوند همواره در آن دخل و تصرّف می کند و کاستی و فزونی و تقدیم و تأخیر در امور ممکن است.

 در شب قدر، تقدیرات، تقدیم و تأخیرها و نیز فزونی ها و کاستی ها ثبت می شود؛ امّا همین امور ثبت شده نیز دست خدا را نمی بندد؛ بلکه دست خدا همچنان باز

است و می تواند آن ها را تغییر دهد.

 یهود دست خدا را بسته می دانند؛ بدین معنا که گمان می کنند خداوند از سرپرستی امور خلق فارغ شده است؛ امّا خداوند در قرآن به شدّت این مطلب را نفی می فرماید.

 خدای تعالی هر لحظه، در کار جدیدی است و در هر آن، ممکن است کار شگفت جدیدی انجام دهد که بر اساس هیچ یک از اصول و ضوابط حاکم بر جهان طبیعت نباشد.

 آفرینش خداوند پایان نیافته و دست خداوند حقیقتاً در خلق و تغییر و ایجاد فزونی و کاستی در آن باز است.

 خداوند استغفار و دعاهای بندگان را می شنود و با توجّه به درخواست ها و توبه های آنان در نظام تقدیرات خویش تغییراتی ایجاد می کند.

 اعمال بندگان در امور مقدّر شده از خداوند مؤثرند.

خودآزمایی

۱. با توجه به آیه شریفه (یَمْحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ) حقیقت بدای الهی را تبیین کنید.

۲. رابطه نزول فرشتگان در شب قدر و بدای الهی را تشریح کنید.

۳. رابطه انکار بداء و بسته دانستن دست خداوند را توضیح دهید.

۴. آیه (کُلَّ یَوْمٍ هُـوَ فِی شَأْنٍ) چه ارتباطی با بداء دارد؟

۵. ارتباط فزونی و کاستی عمر با بدای الهی را بنویسید.

۶. آیا با انکار بدا، استجابت دعا، غفران و پذیرش توبه بندگان معنای صحیحی خواهد داشت؟ توضیح دهید.

۷. تأثیر افعال بندگان در تقدیرات الهی و رابطه آن با بداء را بنویسید.

ص: ۲۵۳

درس شانزدهم: بداء در روایات

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، با اهمّیّت و آثار اعتقاد به بداء از نظر روایات اهل بیت (علیهم السلام) و نیز با رابطه بداء و علم پیامبران و ائمّه اطهار (علیهم السلام) آشنا شود.

بداء در روایات

با توجه به معنای بدا، روشن می شود که انسان با اعتقاد به بداء در حقیقت، حضور خداوند متعال را به همراه خود احساس می کند و او را همواره ناظر کارهای خویش می یابد و به سلطنت و آگاهی او بر تمام امور عالم معترف می شود و اذعان می کند که او هر لحظه بخواهد، می تواند نظام موجود را بردارد و نظامی دیگر جایگزین آن کند و هر لحظه بخواهد، می تواند شقاوت و عصیان افراد شقی و سرکش را خاتمه دهد و از وقوع هر گونه ظلم و خلاف در عالم خلق مانع گردد. به طور کلی، اعتقاد به بداء یعنی یقین به این که دست خدا هرگز در آفرینش بسته نشده و مدیریت او بر جهان هستی همچنان ادامه دارد و او پیوسته در کار آفرینش مخلوقات جدید یا محو و نابودی مخلوقاتِ موجود است. در نتیجه، کسی که به

بـداء اعتقاد دارد، همیشه از مخالفت با خـدای خویش می ترسد و در کارهای خیر همواره، به لطف و احسان جدید او امیدوار است. به همین جهت امام رضا (علیه السلام) اعتقاد به بداء را یکی از شروط بعثت پیامبران الهی می شمارد و می فرماید :

مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِیّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِیمِ الْخَمْرِ وَ أَنْ یُقِرَّ لِلَّهِ بِالْبَدَاء.(۱)

خداوند هیچ پیامبری را به نبوّت مبعوث نکرد؛ جز به تحریم خمر و اقرار به بداء برای خدا.

و این از جایگاه بلنـد و اهمّیّت بسـیار عالی بـداء نزد خداونـد حکایت دارد تا آن جا که خداونـد اقرار به بـداء را شـرط اعطای نبوت به همه پیامبران قرار داده است.

و به همین جهت است که در نظر اهل بیت (علیهم السـلام) خداونـد متعال با هیـچ چیز دیگر هماننـد بداء مورد تعظیم قرار نمی گیرد. زراره از امام صادق یا امام باقر (علیهما السلام) نقل می کند :

مَا عُبِدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِشَیْءٍ مِثْلِ الْبَدَاء.(۲)

خداوند به چیزی مانند بداء پرستش نمی شود.

و هشام بن سالم نقل می کند که امام صادق (علیه السلام) فرمود :

مَا عُظِّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ.(۳)

خداوند با چیزی به مانند بداء تعظیم نمی شود.

از این دو حـدیث شـریف، اسـتفاده می شود که یکی از بهترین و بزرگ ترین راه های بنـدگی خـدای تعالی اعتقاد به بداست. اگر بنـدگان به بـداء اعتقاد داشـته باشـند، راه بندگی برای آنان هموار می شود؛ و در مقابل، اگر کسـی پرونده خلقت را بسـته بداند و معتقد باشد که هر آنچه در آن نوشته شده، همان خواهد شد و جز آن امکان

۱- . کافی ۱ / ۱۴۸؛ توحید صدوق / ۳۳۴؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۸.

۲- . توحید صدوق / ۳۳۱؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۷.

۳- . توحید صدوق / ۳۳۳؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۷.

نـدارد، در این صورت، به تغییر و تحول و بهبود اوضاع هیـچ امیدی نخواهد داشت و نیز بیم و امید در او از بین خواهد رفت و در نتیجه، خضوع و خشوع و بندگی در مقابل خدا به سختی صورت خواهد گرفت.(۱)

عـدم اعتقـاد به بـداء همچنین موجب می شود که خداونـد متعـال در نظر انسـان، عاجز و ناتوان گردد و عظمت او نزد بنـدگان پایین آیـد. در نتیجه، بهترین راه تعظیم خدای سـبحانه آن است که او را همواره در کار ببینیم و هرگز فکر ناتوان بودن او را به ذهن خود راه ندهیم و او را از نسـبت دادن اموری که موجب توهّم ضـعف و ناتوانی اش می شود، تنزیه کنیم و والاتر و بلندتر از آن بدانیم.

در روایات شـیعه نیز همین امر به صورت روشن تری تبیین شـده است. بر اساس این روایات، حتی تقـدیرهایی که خود خـدای تعالی با علم و آگاهی خویش برای خلق مقـدّر می کنـد، اقتـدار و سـلطنت و حاکمیت او را محـدود نمی کند و او همچنان بر اریکه سـلطنت تکیه زده و همواره در خلق خویش تقدیرات جدیدی دارد. البته این به هیچ وجه نباید موجب نسبت دادن جهل به خداوند گردد، زیرا همه این

۱- . برخی معتقدنـد که خداونـد هر کاری را که قرار بوده تا ابـد انجام دهد، به یکباره انجام داده و طبق ضوابطو قواعد علل و معلولـات همه موجودات را به هم آورده است و هیـچ کـدام از وقایعی که قرار است تا ابـداتفاق بیفتـد از جایگاه خویش تغییر نمی کنـد؛ زیرا نظـام و رشـته هـای این وقـایع چنـان به هم تنیـده شـده انـد که باتغییریکی از آن ها همه نظام به هم می ریزد و احـدی ـ حتی خود خـداـ نمی توانـد در آن تغیری ایجـاد کنـد. بهتعبیر دیگر، تغییر جزئی در نظـام به تغییر در اصـل نظام می انجامـد و نظـامی که بتوان به سـادگی در آن تغییرایجـاد کرد، نظام احسن و متقن و محکم نیست. آنان بر این باورنـد که این نظـام لـازم ذات پروردگـار متعالاست. به همین جهت، خود او هم نمی توانـد در آن تغییری ایجاد کنـد. اما خداونـد متعال این نظریه را به یهودنسبت می دهـد و به صورت اجمـالی از قول آنـان نقـل می کنـد که دست هـای خداونـد متعـال بسـته است و دیگرنمی تواند کاری بکند و این بسـته شدن یا توسط خود او صورت گرفته که همه امور خلایق را به یکباره انجامداده و تمام شـده است یـا این امر لـازمه ذات خود او بوده است.در برابر این انگـاره، خـدای تعـالی در آیـات فراوانی از قرآن کریم به این مسأله پرداخته و دست های خـدا راهمواره باز دانسـته و تصـریح کرده که خدای سـبحانه همیشه در خداوندگاری خویش باقی است و به هیچوجه، دست خود را نبسته است.

تقـدیرهایی که در عالم تحقق می یابند و همه آن هایی که تقدیر شده و برداشـته می شوند یا تاخیر و تقدیم در آن ها صورت می گیرد و نیز امور بی شـماری که ممکن بود تقـدیر شود امّا تقـدیر نگردیـده، همه نسبت به علم خداوند متعال مساوی اند و هیـچ کـدام علم پروردگـار متعـال را محـدود نمی کننـد. به همین جهت است که در روایـات اهـل بیت (علیهم السـلام) تأکید فراوان شده که بداء حتماً با علم و آگاهی کامل صورت می گیرد. امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

مَنْ زَعَمَ أنَّ اللهَ یَبْدَوُ لَهُ فی شَیءٍ الیَوْمَ لَمْ یَعْلَمْهُ أمْسِ فَابْرَؤُوا مِنْهُ.(۱)

از کسی که می پندارد امروز برای خدا چیزی پیدا می شود که دیروز آن را نمی دانست، دوری کنید.

در حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) آمده است :

إنَّ لِلَّهِ عِلْمَیْنِ عِلْمٌ مَکْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا یَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ؛ مِنْ ذَلِکَ یَکُونُ الْبَدَاءُ وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِکَتَهُ وَ رُسُلَهُ وَ أَنْبِیَاءَهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.(۲)

همانا خدای را دو علم است: علمی مکنون و مخزون که جز او کسی از آن آگاهی ندارد که بداء از آن علم است، و علمی که به فرشتگان و رسولان و پیامبران تعلیم داده شده و ما آن را می دانیم.

پس بایـد تـوجه داشت علمی که در آن بـداء می شود (فیه البـداء) غیر از علمی است که از آن بـداء می شود (منه البـداء) پس خداوند متعال به علمی که بداء از آن است، به همه آنچه در نظام خلق تقدیر می شود و همه آنچه مورد تقدیر قرار نمی گیرد، آگـاهی کامل دارد و بـداء از آن و به واسـطه آن صورت می گیرد. به طور کلی، خلقت به علم آغاز می شود و به علم جریان دارد و به علم در آن تغییر داده می شود.

۱- . کمال الدین و تمام النعمه ۱ / ۶۹؛ بحارالانوار ۴ / ۶۱.

۲- . کافی ۱ / ۱۴۷؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۹.

بداء و علم پیامبران و ائمّه (علیهم السلام)

روایات در باب بداء بسیار بیشتر از آن است که بتوان در این مجموعه آن ها را جمع کرد؛ امّا از آیات قرآن کریم در باب بداء و توضیحاتی که در این زمینه داده شد، روشن می شود که همه مضامینی که در آیات قرآنی آمده، در روایات نیز به همان ها تصریح و مصادیق فراوانی برای آن بیان شده است؛ لذا نیازی به ذکر آن ها دیده نمی شود. در ادامه، به نحوه آگاهی پیامبران و اولیای الهی از تغییر در تقدیرات می پردازیم.

بر اساس آیات قرآن کریم و روایات فراوانی که در کتب معتبر روایی از پیامبر گرامی اسلام و امّامان اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده، روشن است که بر علم پیامبر و امام افزوده می شود خدا در قرآن کریم به پیامبر گرامی اش می فرماید :

رَبِّ زِدْنِی عِلْماً.(۱)

خداوندگارا، بر علم من بیفزای.

در روایات تصریح شده که اگر بر علم ما (اهل بیت (علیهم السلام)) افزوده نشود، علم ما تمام می شود. زراره می گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمود :

لَوْ لَا أَنَّا نَزْدَادُ لَأَنْفَدْنَا. قَالَ قُلْتُ: تَزْدَادُونَ شَیْئاً لَا یَعْلَمُهُ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)؟ قَالَ: أَمَا إِنَّهُ إِذَا کَانَ ذَلِکَ عُرِضَ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) ثُمَّ عَلَی الْأَئِمَّهِ ثُمَّ انْتَهَی الْأَمْرُ إِلَیْنَا.(۲)

اگر به علم ما افزوده نشود، علم ما تمام می شود.

زراره می گوید: گفتم: آیا علمی به شما داده می شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را نمی دانست؟

فرمود: بدان و آگاه باش، همانا وقتی علمی به ما داده می شود، ابتدا به

۱- . طه(۲۰) / ۱۱۴.

۲- . کافی ۱ / ۲۵۵؛ بحارالانوار ۱۷ / ۱۳۶.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرضه می شود و بعد به امامان (علیهم السلام) و سپس امر به ما منتهی می شود.

بر اساس این روایت و روایات دیگری که در فزونی علم امام وارد شده، می توان گفت که امّامان و پیامبر ــ صلوات الله علیهم ــ از برخی اموری که در آینده واقع خواهد شد، آگاهی کامل و حتمی ندارند؛ مانند اموری که تقدیری از سوی خداوند متعال در آن مورد صورت نگرفته یا تقدیر شده، ولی به مرحله امضا نرسیده و وقوع آن حتمی نشده و خداوند متعال وقوع آن را به طور حتمی، امضا نکرده است.

با توجه به این روایات، می توان نتیجه گرفت که علم به تقدیراتی که به طور مستمر و به تدریج، از سوی خداوند متعال صورت می گیرد، در همان زمان، به پیامبر و از طریق او به ائمه (علیهم السلام) می رسد. امّا در این میان، از ظاهر برخی روایات استفاده می شود که علم تمام آنچه تا قیامت اتّفاق خواهد افتاد، به امام داده شده است. سیف تمّار می گوید: با جماعتی از شیعیان در حِجر با امام صادق (علیه السلام) بودیم. حضرتش فرمود :

وَ رَبِّ الْكَعْبَهِ وَ رَبِّ الْبَنِيَّهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ كُنْتُ بَيْنَ مُوسَى وَ الْخَضِرِ لَأَخْبَرْتُهُمَا أَنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمَا وَ لَأَنْبَأْتُهُمَا بِمَا لَيْسَ فِي أَيْدِيهِمَا لِأَنَّ مُوسَى وَ الْخَضِرَ (علیهما السلام) أُعْطِيَا عِلْمَ مَا كَانَ وَ لَمْ يُعْطَيَا عِلْمَ مَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَهُ وَ قَدْ وَرِثْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وِرَاثَهً.(۱)

سوگند به خداوند کعبه، سوگند به خداوند این خانه، (سه مرتبه سوگند خورد) که اگر من با موسی و خضر بودم، به آن دو می گفتم که از آن ها داناترم و به آن دو خبر می دادم از آنچه در اختیارشان نبود؛ زیرا موسی و خضر (علیهما السلام) علم گذشته را داشتند و علم حال و آینده تا قیامت را نداشتند و ما آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به ارث برده ایم.

۱- . کافی ۱ / ۲۶۰؛ تأویل الآیات / ۱۱۰.

در خور توجه است که از سرگذشت موسی و خضر در قرآن نمی توان استفاده کرد که حضرت خضر (علیه السلام) از همه امور اطّلاع داشته است، فقط می توان گفت علم برخی از وقایعی ــ که به آن دو ولیّ خدا مربوط بوده ــ به حضرت خضر (علیه السلام) داده شده بود و حضرت موسی (علیه السلام) از آن ها اطّلاع نداشت.

در حدیثی دیگر، عدّه ای از اصحاب از جمله عبدالأعلی، ابوعبیده و عبدالله بشر نخعی، نقل کرده اند که امام صادق (علیه السلام) می فرمود :

إِنِّی لَأَعْلَمُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا فِی الْجَنَّهِ وَ أَعْلَمُ مَا فِی النَّارِ وَ أَعْلَمُ مَا کَانَ وَ مَا یَکُونُ.(۱)

همانا من آنچه در آسمان ها و زمین است می دانم و آنچه در بهشت و جهنّم است می دانم و گذشته و آینده را می دانم.

در حدیث اوّل، تصریح شده بود که امام (علیه السلام) تا قیامت هر آنچه را خواهد شد، می داند، امّا این حدیث، هر چند از علم امام (علیه السلام) به آینده خبر می دهد، ولی در آن به علم امام از تمام امور تا قیامت تصریح نشده است. با وجود این، از ظاهر این روایات به روشنی، استفاده می شود که امام (علیه السلام) از همه آنچه تا قیامت روی خواهد داد، اطّلاع دارد.

امّا بر اساس روایاتی که بیانگر افزوده شدن علم امّامان (علیهم السلام) بودند، امام (علیه السلام) از برخی اموری که در آینده واقع خواهد شد اطّلاعی ندارد؛ زیرا در آن مورد تقدیری صورت نگرفته یا اگر تقدیر هم شده باشد، وقوع آن حتمی نشده و ممکن است در آن تغییری پدید آید.

ممکن است برای رفع تعارض ظاهری میان این دو دسته روایات بگوییم روایاتی که بر آگاهی امام (علیه السلام) از همه وقایع تا قیامت دلالت دارد، کیفیّت و چگونگی دانش

۱- . کافی ۱ / ۲۶۱؛ بحارالانوار ۲۶ / ۱۱۰.

امـام (علیـه السـلام) به آن هـا را بیـان نکرده است و روایـاتی که بر افزایش دانش امـام و وجـود تقـدیرهای جدیـد به صـورت تـدریجی دلالت دارد، این نکته را مورد توجه قرار داده که امام به اموری که بـدون هیـچ تغییری در آینـده واقع خواهد شد، از همان آغازِ تقـدیر علم دارد؛ امّا از اموری که به تدریـج مورد تقدیر قرار می گیرند، به هنگام تقدیر شدن، آگاه می شود. پس به طور کلی، امام (علیه السلام) از همه وقایع تا قیامت پیش از وقوعشان اطّلاع دارد. شاهـد این مطلب روایاتی است که در آن هـا امام (علیه السـلام) تصـریح می کنـد: اگر آیه ای در کتاب خـدا نبود، به شـما از همه آنچه واقع خواهـد شـد خبر می دادم. زراره می گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمود :

علی بن الحسین (علیهما السلام) می فرمود :

لَوْ لَـا آیَهٌ فِی کِتَـابِ اللَّهِ لَحَـدَّثْتُکُمْ بِمَـا یَکُونُ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ. فَقُلْتُ أَیَّهُ آیَهٍ؟ قَالَ قَوْلُ اللَّهِ (یَمْحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْـدَهُ أُمُّ الْکِتابِ).(۱)

اگر آیه ای در کتاب خدا نبود، به شما آنچه را تا قیامت اتفاق خواهد افتاد خبر می دادم.

گفتم: کدام آیه است؟

فرمود: [این] گفته خدا «خدا محو میکند آنچه را میخواهد و اثبات میکند و نزد اوست اصل کتاب.»

ابوحمزه ثمالی میگوید: امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) فرمودند :

یَا أَبَا حَمْزَهَ إِنْ حَـدَّثْنَاکَ بِأَمْرٍ أَنَّهُ یَجِیءُ مِنْ هَاهُنَا فَجَاءَ مِنْ هَاهُنَا فَإِنَّ اللَّهَ یَصْـنَعُ مَا یَشَاءُ وَ إِنْ حَدَّثْنَاکَ الْیَوْمَ بِحَدِیثٍ وَ حَدَّثْنَاکَ غَداً بِخِلَافِهِ فَإِنَّ اللَّهَ یَمْحُو مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ. (۲)

۱- . تفسیر عیّاشی ۲ / ۲۱۵؛ بحارالانوار ۴ / ۱۱۸.

۲- . تفسیر عیّاشی ۲ / ۲۱۷؛ بحارالانوار ۴ / ۱۱۹.

ای ابوحمزه، اگر ما تو را اخبار کردیم به اینکه امری از اینجا خواهد آمد و آن هم از اینجا آمد، پس خدا آنچه را بخواهد میسازد و اگر امروز خبری به شما دادیم و فردا به خلاف آن به تو اخبار کردیم، پس خدا محو میکند آنچه را بخواهد و اثبات میکند.

این احادیث دلالت دارند که امّامان (علیهم السلام) همه تقدیرهایی را که از سوی خدای تعالی صورت گرفته است میدانند، امّا فقط موقعی از آنها اخبار میکنند که بدانند خداوند متعال در آنها تغییری نمیدهد. البته گاهی ممکن است به برخی از اصحاب که معرفتشان نسبت به امّامشان بالاتر است، اموری را اخبار کنند و آن امور واقع نشود؛ به همین جهت است که امام (علیه السلام) به ابوحمزه میفرماید: اگر امروز امری را به شما اخبار کردم و فردا خلاف آن را گفتم، بدان که مربوط به امری بوده که در آن از سوی خدای تعالی بداء صورت گرفته و خدای تعالی علم آن را به ما رسانده است.

بحث درباره علم امام و بداء بسیار مهم و اساسی است؛ امّا در اینجا به همین اندازه اکتفا میشود. طالبان تفصیل به بحث امّامت از این مجموعه مراجعه کنند.

خلاصه درس شانزدهم

 کسی که به بداء اعتقاد داشته باشد، از مخالفت با خدا می ترسد و در کارهای خیر همواره به لطف و احسانی جدید از سوی او امیدوار است.

 اقرار به بداء یکی از شرایط اعطای نبوت به پیامبران بوده است.

 یکی از بهترین و بزرگ ترین راه های بندگی، تعظیم و تنزیه خدا، اعتقاد به بداء است.

 اعتقاد به بداء هرگز موجب نسبت دادن جهل به خداوند نمی شود؛ زیرا تمام تقدیرهای بی شمارِ ممکن و تقدیم و تأخیر امور نسبت به علم خدا مساوی اند و آن

را محدود نمی کنند. خداوند به علمی که بداء از آن است (منه البداء) به همه آنچه در نظام خلق تقدیر می شود یا مورد تقدیر قرار نمی گیرد آگاهی کامل دارد.

 علم به تقدیرهایی که به طور مستمر و به تدریج از سوی خداوند متعال صورت می گیرد، همان زمان به پیامبر و از طریق ایشان به ائمه (علیهم السلام) می رسد.

 امّامان (علیهم السلام) همه تقدیرهایی را که از سوی خدای تعالی صورت گرفته است می دانند؛ امّا فقط موقعی از آن ها به عموم خبر می دهند که بدانند در آن تغییری ایجاد نخواهد شد.

خودآزمایی

۱. اهمّیّت و جایگاه اعتقاد به بداء را از نظر روایات اهل بیت (علیهم السلام) تبیین کنید.

۲. رابطه علم خدا و بدای الهی را بنویسید.

۳. رابطه بداء و افزوده شدن بر علم پیامبران و ائمه (علیهم السلام) را بیان کنید.

۴. علت عدم اِخبار از حوادث و وقایع آینده از سوی امّامان (علیهم السلام) را بنویسید.

بخش سوم: جبر و تفویض و امربین الامرین

اشاره

ص: ۲۶۷

درس هفدهم: معنایِ واژگان کلیدی

اشاره

ص: ۲۶۹

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، با معانی واژه هایی همچون جبر، اکراه، اضطرار، اختیار و تفویض آشنا شود و به حقیقت امر بین امرین پی ببرد.

مسأله جبر و اختیار از جمله مسائل اساسی و مهم در زندگی بشر بوده و هست. این مسأله در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر، همواره، فکر اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. حاکمان و سیاستمداران از آن به نفع خود استفاده کرده و ظالمان و ستمگران کارهای زشت و قبیح خود را با جبر توجیه کرده اند. به یقین، می توان گفت که یکی از درگیری های مهم عالمان دینی در تاریخ ادیان الهی به ویژه دین اسلام، حل شبهات مربوط به جبر در زندگی بشر بوده است. در میان مسلمانان، اشاعره به جبر اعتقاد دارند و معتزله قائل به تفویض اند و شیعه به امر بین امرین معتقد است.

در این بخش، در صددیم که با تبیین مسائل مربوط به بحث جبر و تفویض و با بیان معنای واژگان کلیدی در این زمینه، به مسائل مربوط به این باب بپردازیم و آن ها را با توجه به آیات قرآن و روایات امّامان اهل بیت (علیهم السلام)، بررسی کنیم.

معنایِ واژگان کلیدی

اشاره

در آغـاز بررسـی مسائـل مربوط به بحث جبر و تفویض، لازم است معنـای لغوی و اصـطلاحی واژه های جبر، اکراه، اضـطرار، اختیار و تفویض و امر بین امرین، به طور اجمالی، ذکر گردد و درباره هر یک از آن ها توضیح مختصری ارائه شود.

الف) جبر

«جبر» در لغت، به معنای بسـتن اسـتخوان شکسـته، غنی کردن و کسـی را به زور بر کاری وادار کردن آمـده است. هرچنـد در لغت عرب، جبر به معنای اجبار نیز استعمال شده است، امّا کاربرد این واژه در این معنا در لغت عرب رایج نیست. فراهیدی می گوید :

الجبر... و هو أن تجبر انساناً علی ما لایرید و تکرهه جبریّه علی کذا.

... والجبر أن تجبر کسراً... و جبرت فلانا فاجتبر أی نزلت به فاقه فأحسنت الیه....(۱)

جبر... آن است که انسـانی را بر آنچه نمی خواهـد، مجبـور کنی و به جبر او را بر امری وادار کنی... و جبر آن است که چیز شکسته ای را درست کنی... فلانی را جبران کردم؛ یعنی: او نیازمندشد و من به او احسان کردم.

جوهری می نویسد :

الجبر أن تغنی الرجـل مـن فقر أو تصـلح عظمـه من کسـر... و أجبرته علی الامـر... أکرهته علیه و أجبرته أیضـا: إذ نسـبته إلی الجبر.(۲)

جبر آن است که مردی را از فقر [نجـات دهی و او را] بینیـاز کنی یـا اسـتخوان شکسـته او را ترمیم کنی... او را بر امری مجبور کردم، یعنی بر آن

۱- . العین ۶ / ۱۱۶.

۲- . صحاح اللّغه ۲/ ۶۰۷.

وادار ساختم. و اجبار کردم او را یعنی به او نسبت جبر دادم.

و احمدبنفارس میگوید :

جبر... اصل واحد و هو جنس من العظمه والعلوّ والاستقامه فالجبار الّذی طال... و یقال: أجبرت فلاناً علی الأمر ولایکون ذلک إلّا بالقهر وجنس من التعظّم علیه. (۱)

جبر... یک اصل است و آن قسمی از عظمت و بلندی واستقامت است. جبّار شخص سرکش را گویند... گفته میشود: فلانی را بر آن امر مجبور کردم و آن جز با قهر و بزرگی بر او (= شخص مجبور) تحقّق پیدا نمیکند.

ب) اکراه

اکراه در لغت، به معنای وادار کردن کسی به کاری است که به انجام آن مایل نبوده است. فراهیدی میگوید :

و أکرهته: حملته علی أمر وهو کاره. (۲)

اکراه کردم او را یعنی او را بر کاری وادار کردم، در حالی که از آن بدش میآمد.

جوهری از فرّاء نقل میکند که «کُره» سختی و مشقّت را گویند. و «کَره» به معنای وادار کردن انسان به امری است که به آن میل ندارد؛ ولی برخی معتقدند که آن دو در لغت به یک معنا هستند. جوهری کراهت داشتن را مقابل دوست داشتن میداند. (۳)

احمدبنفارس میگوید :

۱- . معجم مقاییس اللّغه ۱/ ۵۰۱.

۲- . العین ۳ / ۲۷۶.

۳- . العین ۶ / ۲۲۴۷.

کره ... اصل صحیح واحد یدلّ علی خلاف الرضا والمحبّه. (۱)

کره... یک اصل صحیح واحد است که بر خلاف خشنودی و محبت دلالت میکند.

ج) اضطرار

جوهری در معنای اضطرار مینویسد :

وقد اضطرّ إلی الشیء أی أُلجِیء إلیه. (۲)

مضطرّ به شیء شد؛ یعنی: به آن نیازمند شد.

ابنمنظور میگوید :

الاضطرار: الاحتیاج إلی الشیء. (۳)

اضطرار: احتیاج به شیء را گویند.

در معنای لغوی، هیچکدام از سه واژهای که ذکر گردید، اثری از مفهوم جبر به معنای اصطلاحی آن نیست؛ زیرا در هر سه واژه، اختیار به تمام معنا از فاعل برداشته نشده است، بلکه دایره و گستره آن تنگ گردیده است. در کاری که به جهت رفع نیاز انجام میشود و نیز در کاری که بدون رغبت و به جهت قرار گرفتن تحت استیلا و اقتدار دیگری انجام میشود، فاعلْ مختار است و میتواند درد و رنج و در نهایت مرگ را تحمّل کند و از انجام کاری که به آن واداشته شده، خودداری کند یا کار را انجام دهد و خود را از درد و رنج یا مرگ رها سازد. در فعل اکراهی و اضطراری هم جبر بهمعنای اصطلاحی وجود ندارد؛ زیرا در هر دو مورد انسان مُکْرَه و مضطر در حد محدودی اختیار دارد. پس اگر جبر و اکراه و اضطرار به معنای لغوی

۱- . مقاییس اللّغه ۵ / ۱۷۲.

۲- . صحاح اللّغه ۲ / ۷۲۰.

۳- . لسان العرب ۴ / ۴۸۳.

در مقابل اختیار به کار برده میشود، منظور آن نیست که در این گونه افعال هیچ اختیاری وجود ندارد؛ بلکه مقصود آن است که دایره اختیار انسان بسیار تنگ شده به تمام معنا در انجام آن آزاد نبوده است. البتّه باید توجّه داشت که محدودیّت برای انسان در هر شرایطی وجود دارد، امّا گاهی محدودیّت بسیار زیاد و فراتر از حدّ معمول است. در این صورت، جبر و اکراه و اضطرار تحقّق پیدا میکند.

ابوهلال عسکری در معنای اختیار مینویسد :

مختار کسی را گویند که از میان دو چیز، بیاجبار و اضطرار، بهترین را برگزیند؛ چه اینکه بهتر بودن امری حقیقی باشد یا او بپندارد که آن چیز بهتر است. و اگر انسان ناچار شود یکی را برگزیند دیگر مختار نخواهد بود. (۱)

پس اگر انسان آگاه در برخی افعالش با یک عامل بیرونی یا درونی، از حق انتخاب محروم شود، قطعاً، نسبت به آن فعل مختار نخواهد بود؛ البته نه به این معنا که به طور مطلق، اختیار از او سلب شود؛ بلکه او همچنان میتواند بین فعل و ترک مختار باشد و از آنچه خلاف میل و رغبتش است، صرف نظر کند؛ هرچند که این ترک موجب مرگ او گردد؛ یعنی در حقیقت، او بین مرگ و بقا، مختار است، امّا گزینش مرگ با شرایط خاصی صورت گرفته که اگر شرایط به گونهای دیگر بود، او هرگز به مرگ تن نمیداد.

پس جبر به معنای مصطلح و آنچه در این مجموعه مورد نظر است، در معانی لغوی الفاظ مذکور لحاظ نشده است. در این بحث، مراد جبر مطلق است که در مقابل اختیار مطلق قرار میگیرد و منظور از جبریّه گروهی است که معتقد است انسان در افعال خود هیچ اختیار و ارادهای ندارد و افعال ناخواسته از او سر میزنند؛ بدون اینکه خود او در فعل خویش نقشی داشته باشد؛ مانند تپش قلب انسان که از

۱- . فروق اللغه / ۱۰۱.

اختیار وی خارج است و انسان چه بخواهد و چه نخواهد، قلبش همواره میتپد. البته در جایی که دست و پای انسان را محکم ببندند و به زور آبی را در حلق او بریزند، به گونهای که او نتواند مانع این کار شود، جبر به معنای لغوی است؛ زیرا در حقیقت، فعلی صورت گرفته که به طور معمول، به اختیار از انسان سر میزند؛ ولی همان فعل اختیاری این بار بدون اختیار شخص انجام گرفته است. امّا در تپش قلب، فعل به طور طبیعی و بدون هیچگونه اراده و آگاهی انجام میگیرد؛ بدون آنکه انسان توان پیشگیری از آن را داشته باشد. در اینجا معنای جبر خیلی تناسب ندارد و مناسب آن است که چنین فعلی، فعل طبیعی نامیده شود تا فعل جبری.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامهای به معاویه مینویسد :

بَایَعَنِی النَّاسُ غَیْرَ مُسْتَکْرَهِینَ وَ لَا مُجْبَرِینَ بَلْ طَائِعِینَ مُخَیَّرِین. (۱)

مردم بی هیچ اکراه و اجباری، و با میل واختیار با من بیعت کردند.

در این کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فعل اجباری و اکراهی در مقابل فعلی قرار داده شده است که انسان به میل و رغبت و به اختیار انجام میدهد. این نشان میدهد که جبر و اختیار دو امر متقابلاند و در جایی معنا مییابند که هر دو حقیقتاً بتوانند موجود شوند.

شیخ مفید در تعریف جبر میگوید :

الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطرار إلیه بالقهر والغلبه؛ وحقیقه ذلک إیجاد الفعل فی الخلق من غیر أن یکون لهم قدره علی دفعه و الامتناع من وجوده فیه. وقد یعبّر عمّا یفعله الإنسان بالقدره الّتی معه علی وجه الإکراه له علی التخویف والإلجاء أنه جبر. والأصل فیه ما فعل من غیر قدره علی

۱- . نهج البلاغه، نامه ۱؛ الجمل / ۲۴۴؛ بحارالانوار ۳۲ / ۸۴.

امتناعه منه حسب ما قدّمناه. (۱)

جبر این است که کسی را به زور و سلطه، بر فعلی وادار کنند و او چاره‌ای جز انجام آن نداشته باشد. و حقیقت آن ایجاد فعلی در شخص است، بدون اینکه او توان دفع آن را داشته باشد و نتواند از تحقق فعل در خود دوری کند. و گاهی به فعلی گفته میشود که انسان با قدرتی که دارد، آن را به اکراه انجام میدهد یا به خاطر ترس یا به خاطر اضطرار. و جبر در حقیقت [همانطور که گفتیم] فعلی است که از انسان سر بزند بدون اینکه توان دوری از آن را داشته باشد (معنای اوّل).

بر اساس این تعریف، تشخیص جبری یا اختیاری بودن فعل به وجدان خود انسان است. وقتی انسان با شنیدن صدای وحشتناکی از پرتگاه سقوط میکند یا گنجشکی با دیدن ماری از پریدن باز میماند یا شخصی را به زور از بالا به پایین پرت میکنند و... همه از مصادیق روشن فعل جبریاند و فاعل در هیچ یک از این افعال، اختیار و توانی برای ممانعت و مقابله ندارد. امّا هر جا انسان در نفس خود توان مقابله و ممانعت از فعلی را بیابد، در آن صورت، فعل جبری نخواهد بود. به همین جهت، در مباحث کلامی و نیز در آثار روایی بحث «خلق أعمال» مطرح شده است. یعنی آیا خود انسان خالق اعمال خویش است یا خدای تعالی اعمال او را ایجاد میکند؟ در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است :

إِنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلْقَ تَقْدِيرٍ لَا خَلْقَ تَكْوِين. (۲)

همانا افعال بندگان به خلق تقدیری مخلوق خداست، نه به خلق تکوینی.

سیّد مرتضی مینویسد :

أمّا أفعال العباد فليست مخلوقه لله عزّوجلّ وكيف يكون خلقاً له وهي

۱- . تصحیح الاعتقاد / ۴۶.

۲- . توحید صدوق / ۴۱۶؛ بحارالانوار ۴ / ۲۰۷.

مضافه إلی العباد إضافه الفعلیّه. (۱)

اما افعال بنـدگان مخلوق خدای تعالی نیست. چگونه میشود مخلوق خدا باشد، درحالی که بهعنوان فعل به بندگان نسـبت داده میشود.

و امام رضا (علیه السلام) میفرماید :

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ یَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ یُعَذِّبُنَا عَلَیْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ. (۲)

هر که گمان کند خداوند افعال ما را انجام میدهد، سپس ما را به سبب آنها عذاب میکند، به جبر قائل شده است.

د) تفویض

تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و سپردن امر به دیگری است. فراهیدی مینویسد :

فوّضت إلیه الأمر؛ أی: جعلته إلیه. (۳)

امر را به او تفویض کردم؛ یعنی: برای او قرار دادم.

جوهری میگوید :

فوّض الأمر؛ أی: ردّه إلیه. (۴)

امر را به او تفویض کرد؛ یعنی: به او بر گرداند.

احمدبنفارس میگوید :

فوض: الفاء والواو والضاد اصل صحیح یدلّ علی اتّکال فی الأمر علی آخر

۱- . رسائل الشریف المرتضی ۱ / ۱۲۶.

۲- . عیون الاخبار ۲ / ۱۲۴؛ وسائل الشیعه ۲۸ / ۳۴۰؛ بحارالانوار ۵ / ۱۱.

۳- . العین ۷ / ۶۵.

۴- . صحاح اللّغه ۳ / ۱۰۹۹.

وردّه علیه فیعود إلیه ما یشبهه من ذلک. (۱)

«فاء» و «واو» و «ضاد» اصل صحیحی است که بر سپردن امر به دیگری و برگرداندن آن به او دلالت میکند؛ پس همه موارد استعمال دیگر به همین معنا باز میگردد.

بنابراین تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و برگرداندن و سپردن امری به دیگری است؛ امّا معنای آن در اصطلاح و معنای مورد نظر در این بحث، امری است که در مقابل جبر به کار میرود. همانطور که گفته شد، جبر در اصطلاح، عبارت است از ایجاد فعل در غیر، بدون اینکه او قدرت ممانعت از آن را داشته باشد. تفویض معنای مقابل آن است؛ یعنی ایجاد فعل توسّط شخص بدون اینکه او در این فعل از دیگری اثری پذیرفته باشد یا از چیزی متأثّر شده باشد.

در میان دانشمندان مسلمان و بیشتر کتابهای کلامی و رسالههای مربوط به جبر و اختیار، اعتقاد به تفویض، به معتزله نسبت داده شده است. فخر رازی تفویض معتزلی را به این صورت توضیح میدهد :

ابو الحسن اشعری معتقد است که قدرت عبد، به هیچ وجه، در مقدورش تأثیر ندارد؛ بلکه قدرت و مقدور او هر دو به قدرت الهی تحقق مییابد... و همه معتزله معتقدند که بنده، افعال خویش را تنها خود و به اختیار، نه به ایجاب، ایجاد میکند. (۲)

در لسان روایات و نیز در کتب کلامی، معانی دیگری برای تفویض مطرح شده که بر اساس برخی از آنها تفویض در مقابل جبر قرار گرفته است. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که مردی به ایشان گفت :

جُعِلْتُ فِدَاکَ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِی؟

فَقَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ یُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِی ثُمَّ یُعَذِّبَهُمْ عَلَیْهَا.

۱- . معجم مقاییس اللّغه ۷ / ۴۶۰.

۲- . المحصّل / ۱۹۴.

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَى الْعِبَادِ؟

قَالَ: فَقَالَ: لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ.

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَبَيْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ؟

قَالَ: فَقَالَ: نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ. (۱)

فدایت گردم، آیا خدا بندگان را بر معصیتها مجبور کرده است؟

امام فرمود: خدا عادلتر از آن است که بندگانش را بر گناه مجبور کند، سپس به سبب آنها آنان را عقاب کند.

گفت: فدایت شوم، آیا به بندگان تفویض کرده است؟

امام فرمود: اگر به آنها تفویض کرده بود، در تنگنای امر و نهی قرارشان نمیداد.

به او گفتم: آیا بین جبر و تفویض سومی هم وجود دارد؟

امام فرمود: آری، گستردهتر از آنچه بین آسمان و زمین است.

امام (علیه السلام) در این حدیث، اشاره میکند که تکلیف بندگان از ناحیه خدای تعالی، نشانه عدم تفویض در افعال است. مرحوم صدوق در توضیح این بحث مینویسد :

إن الله تبارک و تعالی لم یجبر عباده علی المعاصی و لم یفوّض إلیهم أمر الدین حتّی یقولوا فیه بآرائهم و مقائسهم فإنّه عزّوجلّ قد حدّ و وظّف و شرّع و فرض و سنّ و أکمل لهم الدین فلا تفویض مع التحدید و التوظیف و الشرع و الفرض و السنه و إکمال الدین. (۲)

همانا خدای متعال بندگانش را بر معصیت مجبور نساخته و امر دین را به آنها تفویض نکرده است تا آنان با رأی و قیاس در آن نظر دهند؛ پس

۱- . کافی ۱ / ۱۵۹.

۲- . توحید صدوق / ۲۰۶.

خدای تعالی برای آنها حد و وظیفه و شرع و واجب و سنت قرار داده و دینش را کامل کرده است. پس با وجود حد و وظیفه و شرع و فرض و سنت و اکمال دین تفویض وجود ندارد.

در رساله اهوازیّه امام علی النقی (علیه السلام) آمده است :

فَأَمَّا التَّفْوِيضُ الَّذِی أَبْطَلَهُ الصادق (علیه السلام) وَ خَطَّأَ مَنْ دَانَ بِهِ فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی فَوَّضَ إِلَی الْعِبَادِ اخْتِيَارَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ أَهْمَلَهُمْ ...» لَوْ فَوَّضَ اللَّهُ أَمْرَهُ إِلَيْهِمْ عَلَی جِهَهِ الْإِهْمَالِ لَكَانَ لَازِماً لَهُ رِضَا مَا اخْتَارَهُ وَ اسْتَوْجَبُوا بِهِ مِنَ الثَّوَابِ وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ فِيمَا اجْتَرَمُوا الْعِقَابُ ... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فَوَّضَ قَبُولَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ إِلَی عِبَادِهِ فَقَدْ أَثْبَتَ عَلَيْهِ الْعَجْزَ وَ أَوْجَبَ عَلَيْهِ قَبُولَ كُلِّ مَا عَمِلُوا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ وَ أَبْطَلَ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَی وَ نَهْيَه. (۱)

اما تفویضی که امام صادق (علیه السلام) آن را باطل دانسته و معتقد به آن را تخطئه کرده، عبارت است از سخن کسی که میگوید: «خدای تعالی اختیار امر و نهی خویش را به بندگانش واگذار کرده و آنها را به حال خود رها کرده است....» اگر خدای تعالی از سرِ اهمال امر خویش را به بندگان واگذار کرده بود، برای او لازم میآمد که از آنچه آنها برمیگزینند، خشنود باشد و آنها مستوجب ثواب باشند و خدا در مقابل گناه عقابشان نکند... پس کسی که گمان میکند خداوند قبول امر و نهی خویش را به بندگان سپرده است، خدا را عاجز و ناتوان شمرده و بر او واجب و لازم دانسته که هر خیر و شری که بندگان انجام میدهند، قبول کند و در حقیقت، امر و نهی خدا را ابطال کرده است.

مرحوم شیخ مفید مینویسد :

التفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الأفعال و الإباحه لهم مع ماشاؤوا من الأعمال. و هذا قول الزنادقه و أصحاب الإباحات و الواسطه

۱- . احتجاج ۲ / ۴۵۲؛ بحارالانوار ۵ / ۲۲.

بین هذین القولین أنّ الله تعالی أقدر الخلق علی أفعالهم و مکّنهم من أعمالهم و حدّ لهم الحدود فی ذلک و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخویف و الوعد و الوعید فلم یکن بتمکینهم من الأعمال مجبراً لهم علیها و لم یفوّض إلیهم الأعمال لمنعهم من أکثرها و وضع الحدود لهم فیها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها. (۱)

تفویض یعنی اعتقاد به رفع مانع از خلق در افعال و مباح بودن هر عملی که بندگان بخواهند. این قول بیدینها و اباحه گراهاست. واسطه بین قول به جبر و تفویض آن است که خداوند خلق را بر افعالشان توانا ساخته و بر کردارشان تسلّط داده و در اعمالشان حدود و رسومی برای آنان تعیین کرده و از افعال قبیح با تحذیر و وعده و وعید نهیشان کرده است. پس با قدرت دادن آنان بر افعال، نمیتوان گفت خدا آنان را مجبور و در اعمالشان به خود واگذار کرده است؛ زیرا آنان را از بیشتر کارها منع و برای آنها حدودی تعیین کرده و به افعال خوب دستور داده و از افعال بد نهی کرده است.

بنابراین، تفویض به این معنا هم در روایات آمده و هم در کلام متقدّمین از متکلمان امّامیه و در هر دو در برابر جبر قرار داده شده است. شیخ مفید معتقد است که قول به تفویض با اباحهگری و بی دینی یکسان است و یک معتقدِ دین هرگز نمیتواند به تفویض عقیدهمند باشد. حال اگر کسی با اعتقاد به خدای تعالی، معتقد باشد که او بندگان خویش را به حال خود رها ساخته و هیچ امر و نهیی به آنها نکرده است، لازمه این اعتقاد، معزول دانستن خداوند متعال از سلطنت و حاکمیّت خلق است، چنان که نتیجه اعتقاد به تفویض به معنای اوّل نیز همین بود. در روایات نیز به این امر تصریح شده که اگر خدا، خلق را بیافریند و بدون هیچ تکلیفی آنها را به حال خودشان رها کند، در این صورت، حقّ سؤال و بازخواست

۱- . تصحیح اعتقادات الامامیه / ۴۸.

از آنها را ندارد. منشأ این اعتقاد یا عدم اعتقاد به مولویّت خدای تعالی و خالق طبیعی دانستن اوست یا به جهت عاجز شمردن خداوند از اِعمال مولویّت. (۱)

خلاصه درس هفدهم

- جبر در لغت به معنای بستن استخوان شکسته، غنی کردن و کسی را به زور به کاری وادار ساختن است.

- اکراه در لغت به معنای وادار کردن کسی به کاری است که به انجام آن مایل نبوده است.

- اضطرار به معنای احتیاج پیدا کردن است.

- مقصود از جبر، اکراه و اضطرار به معنای لغوی، آن است که دایره اختیار انسان بسیار تنگ شده باشد؛ نه این که در آن مورد هیچ اختیاری وجود نداشته باشد.

- جبر به معنای مصطلح، در معانی لغوی واژه های جبر، اکراه و اضطرار لحاظ نشده است.

- تشخیص جبری یا اختیاری بودن فعل به وجدان خود انسان است.

- افعال بندگان به خلق تقدیری مخلوق خداست؛ نه به خلق تکوینی. یعنی چنین نیست که خداوند افعال ما را انجام دهد.

- تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و سپردن امر به دیگری است و در اصطلاح عبارت است از ایجاد فعل توسّط شخص بدون این که از کسی یا چیزی متأثر شود.

- از نظر شیخ مفید، قول به تفویض مساوی با اباحه گری و بی دینی است و لازمه چنین اعتقادی، معزول دانستن خداوند از سلطنت و حاکمیت است.

۱- . در ادامه به تبیین این بحث می پردازیم.

خودآزمایی

۱. معنای واژه های «جبر»، «کُره»، «کَره» و «اضطرار» را از دیدگاه لغت شناسان بنویسید.

۲. از دیدگاه ابوهلال عسکری، به چه کسی «مختار» گویند؟

۳. شیخ مفید «جبر» را چگونه تعریف کرده است؟

۴. «خلق تقدیر» و «خلق تکوین» را تعریف کنید و نشان دهید که با توجه به روایات، افعال بندگان جزء کدام یک از آن دو است؟

۵. تفویض در لغت و اصطلاح به چه معناست؟

۶. معنای تفویض را از دیدگاه شیخ مفید (رحمه الله) بنویسید.

درس هجدهم: ابطال جبر و تفویض

اشاره

ص: ۲۸۵

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود پس از مطالعه این درس، از دلایل باطل بودن قول به جبر و تفویض آگاه شود و پیامدهای فاسد هر یک از آن دو را دریابد.

ابطال جبر و تفویض

با توجه به اصول اعتقادی شیعه که از امّامان اهل بیت (علیهم السلام) اخذ شده است، بطلان جبر و تفویض _ به معنایی که ذکر شد _ روشن و واضح است؛ با وجود این، لازم است در ابطال آن دو به برخی از آثار رسیده از آن بزرگواران توجه داده شود.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) قائلان به جبر را قدریّه امّت پیامبر نامیده و درباره کسی که گمان می کند آنچه خدای تعالی در افعال بندگان اراده و قضا و قدر حتمی کرده خواهد شد و همه افعال بندگان هم به این صورت مورد قضا و قدر الهی قرار گرفته، فرموده است :

إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ الزَّجْرُ مِنَ اللَّهِ وَ سَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَ الْوَعِيدِ فَلَمْ تَكُنْ لَائِمَةٌ لِلْمُذْنِبِ وَ لَا مَحْمَدَةٌ لِلْمُحْسِنِ وَ

لَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ وَ لَكَانَ الْمحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِب. تِلْكَ مَقَالَهُ إِخْوَانِ عَبَدَهِ الْأَوْثَانِ وَ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَ حِزْبِ الشَّيْطَانِ وَ قَدَرِيَّهِ هَذِهِ الْأُمَّهِ وَ مَجُوسِهَا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَلَّفَ تَخْيِيراً وَ نَهَى تَحْذِيراً وَ أَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيراً وَ لَمْ يُعْصَ مَغْلُوباً وَ لَمْ يُطَعْ مُكْرِهاً وَ لَمْ يُمَلِّكْ مُفَوِّضاً وَ لَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا وَ لَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ عَبَثاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّار.(۱)

اگر انسان در افعالش مجبور بود، ثواب و عقاب و امر و نهی و تحذیر الهی باطل می گشت و وعد و وعید بی معنا می شد و هیچ نکوهشی بر گناهکار و هیچ ستایشی بر نیکوکار روا نمی بود؛ بلکه گناهکار از نیکوکار به ستایش سزاوارتر و نیکوکار از گناهکار به عقوبت سزاوارتر می بود. این سخن بت پرستان و دشمنان خدا و حزب شیطان و قدریه این امت و مجوس آن است.

همانا خداوند متعال مردم را با اختیار دادن به آن ها تکلیف کرده و با تحذیر، آن ها را نهی کرده است. او بر کار خوبِ اندک، ثوابی بسیار می دهد و کسی که از امر او نافرمانی می کند، بر او غالب نمی شود و کسی هم به زور از او فرمان نمی برد و به هیچ کس چیزی را با تفویض، تملیک نمی کند و آسمان ها و زمین و آنچه را در میان آن دو است، باطل نیافریده و پیامبران بشارت دهنده و انذار کننده را بیهوده مبعوث نکرده است. این خیال کافران است و وای بر آنان از آتش دوزخ.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این حدیث، شریف علل بطلان قول به جبر و تفویض را شمرده و بسیار دقیق، پیامدهای باطل آن دو را تذکر داده است. بر اساس کلام آن حضرت، چنین اعتقادی دور از خرد انسانی است و با توحید و خداوندگاری خدای تعالی قابل جمع نیست. پس کسی که در اعمال بندگان به جبر یا تفویض اعتقاد

۱- . کافی ۱ / ۱۵۵؛ بحارالانوار ۵ / ۱۳.

داشته باشد، در حقیقت با ربوبیّت خدای تعالی به دشمنی برخاسته و تمام شرایع آسمانی را به سخره گرفته است. چگونه ممکن است که خدای تعالی انسان ها را بیافریند و برای آن ها تکالیفی معیّن کند، پیامبرانی ارسال کند تا به آن ها بشارت دهند و از آتش دوزخ بترسانند و در مقابلِ اطاعتی اندک، ثوابی بس عظیم قرار دهد امّا این بندگان در هیچ فعلی آزاد و مختار نبوده و توان مخالفت نداشته باشند؟! آیا در این صورت، کسی که دنبال کارهای نیک می رود و خود را از لذایذ مادّی محروم می کند، از آن کسی که خود را به هیچ قیدی مقیّد نمی کند، به عقوبت سزاوارتر نیست؟! در جوامع انسانی، رهایی از قیدوبندهای عقلایی، سخت و دشوار است و آن که کار سخت و دشوار را برمی گزیند به ستایش و ثنا سزاوارتر است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن ابطال جبر، رهایی انسان از سلطه الهی را ابطال کرده و آن را نیز همانند گفتار جبرگرایان موجب بطلان توحید و سلطنت و مولویّت خداوند متعال و قول به مغلوبیّت او دانسته و درنهایت، اعتقاد به اختیار و آزادی انسان در افعال خویش را با حفظ سلطنت و مالکیّت و اقتدار تامّ الهی در نظارت بر افعال او، صحیح شمرده است. در حدیثی، از امام رضا (علیه السلام) سؤال می شود :

اللَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَی الْعِبَادِ؟

قَالَ: اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِکَ.

قُلْتُ: فَجَبَرَهُمْ عَلَی الْمَعَاصِی؟

قَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ وَ أَحْکَمُ مِنْ ذَلِکَ.(۱)

آیا خدای تعالی امر را به بندگان تفویض کرده است؟

فرمود: خداوند عزیزتر از آن است.

عرض کردم: آنان را بر گناهان مجبور ساخته است؟

۱- . کافی ۱ / ۱۵۷؛ بحارالانوار ۵ /۱۵.

فرمود: خداوند عادل تر و حکیم تر از آن است.

این کلام امام رضا (علیه السلام) نیز همانند کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای نشان دادن بطلان قول به تفویض، به سلطنت و عزّت خداوند متعال تذکّر می دهد و یادآور می شود که با قول به تفویض در حقیقت، عزّت و نفوذناپذیری خدای تعالی زیر سؤال می رود و با قول به جبر عدل و حکمت او. یعنی در حقیقت، نمی توان با وجود ثواب و عقاب در افعال عباد قائل به جبر شد؛ زیرا در این صورت، یا عدل الهی زیر سؤال خواهد رفت یا حکمت او. اگر ثواب و عقاب حق و واقعی باشد، این از عدل الهی به دور خواهد بود و اگر واقعی نباشد، تمام آن تکالیف و بشارت ها و انذارها بیهوده خواهد گشت. در حدیثی دیگر از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) همین تعبیر به صورت دیگری آمده است :

إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ یُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَی الذُّنُوبِ ثُمَّ یُعَذِّبَهُمْ عَلَیْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ یُرِیدَ أَمْراً فَلَا یَکُونَ.(۱)

خداوند متعال به خلق خویش مهربان تر است از این که آن ها را بر گناهان مجبور کند، سپس به سبب آن ها آنان را عذاب کند. همچنین، خداوند عزیزتر از آن است که امری را اراده کند، ولی واقع نشود.

در این حدیث شریف، به جای آن که قول به جبر مخالفِ عدل و حکمت خداوند معرفی شود، مخالف رحمت الهی شمرده شده است. یعنی چطور ممکن است خدایی که دارای صفت رحمت است، بنده ای را به فعلی مجبور کند و با وجود آن او را عذاب کند؟! این امر هرگز با رحمت الهی سازگاری ندارد. همچنین در این حدیث، تفویض با اراده الهی ناسازگار دانسته شده؛ یعنی کسی که خدا را مرید می شمارد و معتقد است که او صاحب اراده است، چگونه می تواند در افعال بندگان به تفویض و رها شدن از تحت نفوذ اراده الهی معتقد باشد؟! در حدیثی

۱- . کافی ۱ / ۱۵۹؛ بحارالانوار ۵ / ۵۱.

دیگر، امام صادق (علیه السلام) همین مطلب را به بیان دیگری مورد تأکید قرار می دهد :

اللَّهُ أَکْرَمُ مِنْ أَنْ یُکَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا یُطِیقُونَ. وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ یَکُونَ فِی سُلْطَانِهِ مَا لَا یُرِیدُ.(۱)

خداوند کریم تر از آن است که مردم را به آنچه فراتر از طاقتشان است، تکلیف کند. و خداوند عزیزتر از آن است که در سلطنت او چیزی واقع شود که او آن را اراده نکرده است.

در این حدیث، به کرامت خداوند متعال توجّه داده شده و تکلیف انسان به امری فراتر از طاقت، با کرم الهی، و قول به تفویض با اعتقاد به سلطنت الهی، ناسازگار دانسته شده است.

در حدیث دیگری از امام موسی بن جعفر (علیهما السلام) نقل شده که ابوحنیفه از ایشان سؤال کرد: معصیت از کیست؟

آن حضرت فرمود :

لَا تَخْلُو مِنْ ثَلَاثَهٍ:

إِمَّا أَنْ تَکُونَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَیْسَتْ مِنْهُ فَلَا یَنْبَغِی لِلْکَرِیمِ أَنْ یُعَذِّبَ عَبْدَهُ بِمَا لَمْ یَکْتَسِبْهُ.

وَ إِمَّا أَنْ تَکُونَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ الْعَبْدِ فَلَا یَنْبَغِی لِلشَّرِیکِ الْقَوِیِّ أَنْ یَظْلِمَ الشَّرِیکَ الضَّعِیف.إمّا أنْ تَکُونَ مِنَ الْعَبْدِ وَهِیَ مِنْهُ فإنْ عاقَبَهُ اللهُ فَبِذَنْبِهِ وَإنْ عَفَی عَنْهُ فَبِکَرَمِهِ و جُودِهِ.(۲)

از سه حال بیرون نیست :

یا از خدای تعالی است ــ که چنین نیست ــ پس شایسته نیست که خدای کریم بنده اش را به سبب چیزی که کسب نکرده است، عذاب کند.

۱- . کافی ۱ / ۱۶۰؛ بحارالانوار ۵/ ۴۱.

۲- . امالی صدوق / ۴۱۰؛ بحارالانوار ۵ / ۴.

یا از خدای تعالی و عبد هر دو است، پس خدای تعالی که شریک قوی است، شایسته نیست به بنده که شریک ضعیف است، ستم روا دارد.

یا از بنده است ــ که حتماً از اوست ــ پس خدای تعالی اگر عذابش کند در مقابل گناهش است و اگر عفو کند به کرم و جودش است.

به نظر می رسد که این حدیث بیشتر ناظر به بحث جبر باشد و درباره تفویض سخنی در آن، به میان نیامده است. به همین جهت است که بحث از عدل و ظلم و کرم خداوند متعال مطرح شده است.

مرحوم سیّد ابن طاووس در ردّ جبر مثال های زیادی مطرح و ادله فراوانی در این مورد بیان کرده است. او جبرگرایان را زور گو می شمارد و می گوید :

أنّ الإنسان إذا رماه إنسان بحجر فإنّه یذمّ الرامی متی علم منه القصد لأذاه و یذمّه کلّ من علم ذلک منه من العقلاء و لو کان یعلم أحد من العقلاء أو یجوز أنّ الله قد أکره الرامی علی الرمی کما أنّ الحجر مکره علی الرمی لکان الحجر و الرامی سواء.(۱)

وقتی کسی انسانی را با سنگ هدف قرار می دهد، اگر بداند که پرتاب کننده سنگ قصد اذیت او را داشته است، نکوهش و مذمّتش می کند و همه عقلا هم او را مورد نکوهش قرار می دهند. اگر عاقلی از میان خردمندان می دانست یا تجویز می کرد که خدا او را بر انداختن سنگ مجبور کرده است، همان طور که سنگ بر افتادن مجبور گردیده، در این صورت، سنگ با او در این عمل یکسان بودند.

سید حکایات و لطایف فراوانی در این کتاب در مناظرات جبرگرایان با عدلیه ذکر کرده است. وی در حکایتی می نویسد :

شخصی عدلی که بر مرکبی سوار بود، از کنار شخصی جبرگرا عبور کرد.

۱- . الطرائف / ۳۰۹.

جبری به او گفت: از مرکب خویش پایین بیا؛ من از تو سؤالی دارم.

عدلی گفت: آیا قدرت سؤال کردن از من را داری؟

جبری گفت: خیر.

عدلی گفت: آیا من قدرت سؤال کردن یا جواب دادن به شما را دارم؟

جبری گفت: خیر.

عدلی گفت: پس چگونه از من می خواهی پیاده شوم، حال آن که نه تو توان سؤال کردن داری و نه من توان پاسخ دادن؟

جبری دیگر حرفی برای گفتن نداشت.(۱)

در حکایتی دیگر نقل می کند که گروهی از یهود گرد ابوبحر خاقانی آمدند و گفتند :

تو در میان مسلمانان سلطان عادل و با انصافی هستی، درحالی که در قلمرو حکومت تو گروهی جبر گرا هستند که گفتار و کردارشان اعتبار دارد. آنان به ما شهادت می دهند که ما بر اسلام و ایمان آوردن قادر نیستیم؛ پس شما چگونه از قومی که قدرتی بر اسلام و ایمان آوردن ندارند، جزیه و خراج می گیری؟ سلطان جبریان را گرد آورد و به آن ها گفت: درباره احتجاج یهود چه می گویید؟

آن ها گفتند: ما می گوییم آن ها بر اسلام و ایمان آوردن قدرت ندارند.

سلطان از آن ها بر این سخنشان دلیل خواست و آن ها نتوانستند دلیلی بیاورند و در نتیجه، آنان را طرد کرد.(۲)

از این حکایات هم روشن می شود که هیچ انسان عاقلی مجبور بودن انسان در افعالش را تأیید نمی کند و همه انسان ها در زندگی اجتماعی خود بر اساس حسن وقبح افعال و نکوهش و ثنای نیکوکاران و بدکاران رفتار می کنند و حتی کسی که معتقد به جبر است، در سیره عملی خود به اعتقاد خویش پای بند نیست و

۱- . الطرائف / ۲۳۱.

۲- . الطرائف / ۳۳۲.

برخلاف آن رفتار می کند. این حاکی از وجدانی و فطری بودن اختیار و آزادی انسان در اعمال خویش است.

امّا تفویض به معنای این که انسان در انجام هر کاری مطلقاً آزاد باشد و هیچ قدرتی بر او حاکم نباشد و او در اِعمال قدرت خویش هیچ محدودیتی احساس نکند و در حیات خویش همواره با توان و قدرتی که دارد به خواسته های خویش رسیده باشد، چنین امری نیز خلاف وجدان و فطرت است.

روشن است که هیچ انسان عاقلی نمی تواند به یقین، از قدرت خویش بر انجام دادن کاری در آینده حتی یک لحظه دیگر سخن بگوید. و کسی نمی تواند ادّعا کند که کاری را که در حال انجام دادن آن است، به پایان خواهد رساند و بدون هیچ تحدید و تقییدی، توان اتمام آن را دارد؛ بلکه هر کس در طول حیات خویش، فراوان، تجربه می کند که خیلی از کارها را می خواهد انجام دهد، امّا هیچ گاه آن کار عملی نمی شود؛ با این که به ظاهر، قدرت انجام دادن آن را دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) این حقیقت را مایه تذکّر به توحید خداوند متعال دانسته و فرموده است :

عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ.(۱)

خدا را با به هم زدن اراده ها و گشودن گره ها شناختم.

در حدیثی دیگر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) سؤال می شود :

یا أمیرالمؤمنینَ بماذا عَرَفْتَ رَبَّکَ؟

قَالَ: بِفَسْخِ العَزْمِ و نَقْضِ الَهمِّ لمّا هَمَمْتُ فحیل بَیْنی وَ بَیْنَ هَمّی وَ عَزَمْتُ فَخالَفَ القضاءُ عَزْمی؛ عَلِمْتُ أنَّ المُدَبِّرَ غَیْرِی.(۲)

ای امیرالمؤمنین خداوندت را با چه شناختی؟

۱- . غرر الحکم و درر الکلم / ۸۱؛ بحارالانوار ۵ / ۱۹۷.

۲- . توحید صدوق / ۲۸۸؛ روضه الواعظین ۱ / ۳۰.

فرمود: به ابطال عزم و شکستن قصد و اراده. آن گاه که همتی کردم، میان من و همّت ام حائل شد و آن گاه که بر امری عزم نمودم قضا به خلاف عزم من شد؛ پس فهمیدم که مدبر کسی جز من است.

پس روشن است که هیچ انسانی نمی تواند در امور و افعال و حتی در عزم و نیت خود ادعای تفویض داشته باشد؛ زیرا در همه این امور کسی را فراتر از خویش می بیند که اگر خلاف آن چیزی را بخواهد ــ که من و امثال من می خواهیم ــ همان خواهد شد که او می خواهد؛ چون خواست او بر خواست من مقدّم است و اگر او نیز خواسته مرا بخواهد و اذن دهد و مانع آن نشود، آن کار تحقق خواهد یافت. این امری نیست که کسی در زندگی عملی خویش آن را به وجدان نیافته باشد.

امام صادق (علیه السلام) به کسی که حیران و سرگردان مانده، دعایی تعلیم می دهد که از آن به دعای غریق تعبیر می کند. در این دعا از خداوند می خواهیم :

يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِك.(۱)

در این دعا از خدای تعالی با عنوان مقلّب و تغییردهنده دل های انسان ها یاد شده. این بدان معناست که قلب و دل انسان ــ که فرمانده اعضای بدن اوست ــ، باز هم به مشیت و اراده الهی در تغییر و تحوّل است و اگر خداوند بخواهد دلی را دگرگون کند، هیچ امری مانع او نتواند بود. پس نظریّه تفویض با توجه به آنچه انسان در زندگی عملی خویش درمی یابد، پذیرفتنی نیست و همانند نظریّه جبر برخلاف وجدان انسان است و سیره عملی انسان ها در حیات اجتماعی خودشان نیز با آن ناسازگار و حتّی برخلاف آن است.

۱- . در ادامه، راوی می گوید من هم گفتم: «يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الأَبْصَارِ ثَبِّتْ قَلْبِيعَلَى دِينِك». آن حضرت فرمود خداوند مقلب قلوب و دیدگان است، اما همان طور بگو که من گفتم. توحیدصدوق / ۲۸۸ و ۲۸۹ خصال / ۳۳. (کمال الدین / ۳۵۲).

خلاصه درس هجدهم

 بر اساس کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اعتقاد به تفویض از خردورزی دور و با توحید و خداوندگاریِ خدا ناسازگار است.

 امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن ابطال جبر، خارج بودن انسان از قلمرو سلطنت خدا را نیز مردود شمرده و این هر دو را موجب بطلان توحید و اعتقاد به مغلوبیتِ خدا دانسته است.

 حضرت امام رضا (علیه السلام) اعتقاد به تفویض را با عزّت و حکمت خدای تعالی ناسازگار می داند.

 در برخی احادیث، اعتقاد به جبر مخالف رحمت الهی شمرده شده است.

 هیچ انسان عاقلی مجبور بودن انسان در افعالش را نمی پذیرد.

 اعتقاد به تفویض خلاف وجدان و فطرت انسانی است و کسی نمی تواند در افعال و حتی عزم و نیّت خود ادعای تفویض داشته باشد.

 قلب و دل انسان که فرمانده اعضای بدن است نیز تحت مشیّت و اراده الهی و در تغییر و دگرگونی است.

خودآزمایی

۱. پیامدهای فاسد اعتقاد به جبر در افعال بندگان را بنویسید.

۲. دلایل باطل بودن اعتقاد به جبر و تفویض را با توجّه به حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) بنویسید.

۳. مخالفت اعتقاد به جبر با رحمت الهی را توضیح دهید.

۴. حضرت موسی بن جعفر (علیهما السلام) برای نسبت دادن معصیت به خدا یا انسان سه وجه بیان فرموده اند. آن ها را بنویسید و وجه صحیح را مشخص کنید.

۵. با توجّه به حدیث شریف «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود»، اعتقاد به تفویض را ابطال کنید.

ص: ۲۹۵

درس نوزدهم: امر بین امرین

اشاره

اشاره :

از دانشجو انتظار می رود که پس از مطالعه این درس، معنی امر بین امرین و لطف بودن آن را دریابد و به اهمّیّت و آثار اعتقاد به آن واقف شود. همچنین با معنای اموری همچون توفیق، امداد، حیلوله و عصمت الهی و مفاهیم متقابل آن ها، یعنی خذلان، امهال و استدراج آشنا شود و از معنای صحیح استطاعت عبد بر فعل آگاهی یابد و در نهایت، بتواند نسبت و رابطه فعل بندگان با مشیّت و اراده الهی را تبیین کند.

امر بین امرین

روشن شد که جبر و تفویض، هر دو، باطل و بر خلاف وجدان و سیره عملی حیات همه انسان هاست؛ حتّی بر خلاف وجدان کسانی است که در مقام تعلیم و تعلّم یا به جهت گرایش های مذهبی، به جبر یا تفویض معتقدند. به همین جهت، امّامان اهل بیت (علیهم السلام) جبر و تفویض را باطل شمرده و تأکید کرده اند که امر در افعال انسان بین امرین است؛ یعنی نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه امر سومی غیر از آن دو است؛ نه این که آمیزه ای از جبر و تفویض باشد. یعنی این گونه نیست که انسان در

برخی از افعالش مجبور و برخی دیگر به او تفویض شده باشد و نیز این گونه نیست که هر عملی که از هر انسانی سر می زند، مخلوطی از جبر و تفویض باشد؛ بلکه مراد از «امر بین امرین» حقیقتی ورای جبر و تفویض است. برای توضیح بیشتر در این مورد، به روایات اهل بیت (علیهم السلام) ونکاتی که در تبیین این حقیقت وارد شده است، اشاره می شود :

مردی از امام صادق (علیه السلام) پرسید :

أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَی الْمَعَاصِی؟

قَالَ: لَا.

قُلْتُ: فَفَوَّضَ إِلَیْهِمُ الْأَمْرَ؟

قَالَ: قَالَ: لَا.

قَالَ: قُلْتُ: فَمَا ذَا؟

قَالَ: لُطْفٌ مِنْ رَبِّکَ بَیْنَ ذَلِکَ.(۱)

آیا خداوند بندگان را به گناهان اجبار کرده است؟

امام فرمود: خیر.

گفتم: امر را به آن ها تفویض کرده است؟

راوی گفت: آن حضرت فرمود: نه.

راوی می گوید: گفتم: پس چیست؟

امام فرمود: لطفی از خداوندگارت میان آن دو.

در این حدیث، حضرت صادق (علیه السلام) از «امر بین امرین» به لطف الهی تعبیر کرده است. این تعبیر یعنی این که اگر خداوند امر را به بندگان واگذار می کرد یا آن ها را در

۱- . کافی ۱ / ۱۵۹.

کارهایشان مجبور می ساخت، لطفی در حق آن ها نکرده بود و امر بین امرین لطفی است که خداوند متعال در حق خلق کرده و ضمن این که آن ها را مجبور نکرده و آزادی داده، به حال خودشان نیز رها نکرده است. لطف بودن امر بین امرین از روایات دیگری که پیشتر در بحث ابطال جبر و تفویض ذکر شد، به روشنی، قابل استفاده بود؛ زیرا در آن ها تصریح شده بود که خداوند مهربان تر از آن است که بندگانش را مجبور کند یا کریم تر از آن است که آنان را در کارهایشان مجبور سازد.

در حدیث دیگری راوی از امام صادق وامام باقر (علیهما السلام) می پرسد :

هَلْ بَیْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟

قَالَا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ.(۱)

آیا بین جبر و قدر منزلت سومی هم وجود دارد؟

آن دو امام فرمودند: آری، گسترده تر از آنچه میان آسمان و زمین است.

این حدیث شریف هم توضیح می دهد که خداوند متعال با اعطای اختیار و آزادی به بندگان، هرگز بر آن ها تنگ نگرفته و نیز آن ها را به حال خودشان رها نکرده تا خود زندگی را بر همدیگر تنگ گیرند. همچنین انسان ها با وجود آزاد بودن، از تحت سیطره و حاکمیت خدای خویش خارج نشده اند و او همواره آن ها را طبق رحمت و لطف و عدل خویش زیر نظر دارد و هر جا لازم باشد، راهنمایی می کند و هر جا لازم ببیند، آن ها را مبتلا می سازد و از ظلم و ستم و تجاوز آن ها مانع می شود.

در حدیث دیگری امام صادق (علیه السلام) امر بین امرین را چنین توضیح می دهد :

لَا جَبْرَ وَ لَا قَدَرَ وَ لَکِنْ مَنْزِلَةٌ بَیْنَهُمَا فِیهَا الْحَقُّ الَّتِی بَیْنَهُمَا لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِیَّاهُ الْعَالِمُ.(۲)

۱- . کافی ۲ / ۱۵۹؛ توحید صدوق / ۳۶۰؛ بحارالانوار ۵ / ۵۱.

۲- . کافی ۱ / ۱۵۹.

نه جبر است و نه قدر؛ بلکه منزلتی میان آن دو است که حق در آن است. آن منزلت را کسی جز عالم (= بهره مند از علم صحیح و حقیقی) یا کسی که عالم تعلیمش دهد، درنمی یابد.

در این حدیث، از امر بین امرین به حق تعبیر شده است. با این بیان، روشن می شود که ثبات و جایگاه شایسته برای انسان، تنها در امر بین امرین است؛ نه جبر و نه تفویض و در هیچ کدام از آن ها حق (که عین عدل و ثبات اشیاء در جایگاه خودشان است) به دست نمی آید.

با امر بین امرین مولویّت خدای بزرگ در میان خلق حفظ می شود و عبودیّت بندگان برای آن ها آشکار می گردد؛ برخلاف جبر و تفویض که هم شأن خدای تعالی را از بین می برد و هم بندگی بندگان جایگاهش را از دست می دهد. از سوی دیگر، حضرت صادق (علیه السلام) تذکر می دهد که این امر را ــ که عین حق و عدل است ــ کسی جز عالم حقیقی و کسانی که با چنین عالمی در ارتباط باشند، نمی دانند و نمی توانند از آن آگاه شوند. پیشتر در بحث عدل الهی، توضیحی مفصل درباره عدل و حق داده شد و روشن گردید که بدون احاطه کامل به اشیا نمی توان عدل الهی را در آن ها مشاهده کرد.

در احادیث دیگر، این امر به صورت های دیگری نیز بیان شده است. به برخی از آن ها نیز اشاره می شود. در حدیثی از امام رضا (علیه السلام) از استطاعت سؤال می شود. حضرتش در جواب می فرماید :

يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُخَلَّى السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ.

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَسِّرْ لِي هَذَا.

قَالَ: أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُخَلَّى السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً ثُمَّ يَجِدُهَا فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ

يُوسُفُ (عليه السلام)، أَوْ يُخَلِّیَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ إِرَادَتِهِ فَيَزْنِیَ فَيُسَمَّی زَانِياً وَ لَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصِهِ بِغَلَبَهٍ.(۱)

بنده با داشتن چهار خصلت مستطیع می شود: این که آسوده خاطر و تندرست بوده و اعضا و جوارحش سالم باشند و سببی از سوی خدای تعالی به او برسد. راوی می گوید: گفتم: فدایت شوم، این مطلب را برایم تفسیر کن.

آن حضرت فرمود: بنده با ذهن و ضمیری آسوده و پیکر و اعضایی سالم اراده زنا می کند، امّا زنی پیدا نمی کند و بعد از یافتن نیز یا عصمت الهی شامل حالش می شود و امتناع می کند، همان طور که یوسف (علیه السلام) امتناع کرد یا به اختیار واراده خود رها می شود و او مرتکب زنا شده و زانی نامیده می شود. خداوند به اکراه اطاعت نمی شود و با معصیت کردن مغلوب نمی گردد.

حضرت امام رضا (علیه السلام) در این حدیث، همه زمینه هایی را که برای تحقّق یک فعل اختیاری لازم است، به خوبی بیان کرده است. اوّل این که انسان فراغت خاطر داشته باشد. کسی که خیالش مشغول و دلش مضطرب است بر انجام فعل، قاطع نمی شود و اراده و عزمی برای آن از او صورت نمی گیرد. دوم این که تندرست باشد و اگر جسم سالم نباشد، باز هم دنبال آن کار نخواهد رفت و سوم سلامت اعضاست. ممکن است فرق بین صحّت جسم و سلامت اعضا در این باشد که اوّلی ناظر به بیماری باشد و دومی مربوط به معیوب بودن اعضا.

حضرت رضا (علیه السلام) روشن می کند که انسان با وجود همه این شرایط، وقتی به انجام فعلی قادر می شود که خدای تعالی مانعی میان او و اراده اش ایجاد نکند و او را از انجام کار دور نسازد. امّا اگر خدای تعالی بخواهد که او آن کار را انجام دهد، میان او و اراده اش حائل نمی شود و فعل از او سر می زند. ممکن است گفته شود حائل

۱- . کافی ۱ / ۱۶۰.

شدن بین انسان و اراده او، در حقیقت به معنای سلب اختیار و مجبور ساختن او به ترک فعل است. امّا در این روایت، حضرت یوسف به عنوان مثال ذکر شده و روشن است که هرچند لطف خداوند شامل حضرت یوسف شد و او را به حقیقت عملی که پیش رویش قرار گرفته بود، آگاه کرد، امّا این خود حضرت یوسف بود که در سایه لطف الهی از گناه دوری جست. حدیث هم در نهایت، امتناع به واسطه عصمت الهی را به شخص دوری جوینده از گناه نسبت می دهد.

پس امام (علیه السلام) در این روایت، به لطف و توفیق و امداد الهی در برابر خذلان و امهال و استدراج اشاره می کند که هیچ کدام از این ها موجب جبر در اعمال بنده نیست و از سوی دیگر، بندگان نیز به حال خود رها نیستند. امّا این که توفیق و امداد الهی شامل چه کسانی می گردد و خذلان و استدراج دامن چه اشخاصی را می گیرد، از اموری است که هر کس با مراجعه به وجدان خویش آن را درخواهد یافت.

بَلِ الإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِـیرَهٌ * وَلَوْ أَلْقی مَعاذِیرَهُ.(۱)

بلکه آدمی به نفس خویش بصیر است؛ هرچند که بهانه تراشی کند.

پس با وجود این که تندرستی و آسودگی خاطر و سلامت اعضا که همه به فضل و احسان الهی است، در معصیت شرط است، امّا رابطه میان انسان و خدا و میزان بندگی او، در انجام عمل نقش تعیین کننده ای دارد. اگر کسی برای خدای سبحانه بنده خوبی باشد، خدای تعالی به هیچ وجه راضی نخواهد شد که او گرفتار اغوای شیطان گردد و اگر بنده خوبی نباشد خدای تعالی هم برای او تقدیر خوبی نخواهد کرد و هیچ گاه به او یاری نخواهد رساند. در حدیثی دیگر امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَیْهِ وَ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاهُمْ فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَیْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِیلَ إِلَی تَرْکِهِ وَ لَا یَکُونُونَ آخِذِینَ وَ لَا تَارِکِینَ إِلَّا

۱- . قیامت(۷۵) / ۱۴ _ ۱۵.

بِإِذْنِ اللَّهِ.(۱)

همانا خـدای تعالی خلق را آفرید و آینده آنان را می دانست. آنان را امر و نهی کرد و راه و وسـیله عمل به چیزی را که به آن ها امر کرده و نیز راه و وسـیله ترک آنچه را نهی کرده در اختیارشان قرار داد و آن ها [به کاری] اقدام یا آن را ترک نمیکنند، مگر به اذن خدای تعالی.

حضـرت صادق (علیه السـلام) در این حـدیث توضـیح میدهـد که خدای تعالی افزون بر مهیا ساختن اسـباب فعل و ترک برای انسان در تکالیف، انجامدادن یا ترک آن را به اذن خویش مشـروط کرده است. پس وجود قدرت، علم و اسباب و امور طبیعی در هر کاری لازم و ضروری است، امّا تا اذن خداوند در کار نباشد، آن فعل از انسان سر نمیزند. امّا اذن خدا به این معنا نیست که خـدای تعالی آن فعل را ایجاد میکنـد، بلکه وقتی بندهای با وجود تمام شـرایط، بخواهد آن کار را انجام دهد، خدا میتواند مانع ایجاد آن گردد؛ به طوری که انسان به اختیار خویش از تصمیم خود بر انجام آن فعل منصرف شود. از این امر در روایات پیشـین به تغییر در عزم و قصـد و حائل شـدن میان انسان و قلب او تعبیر شد و در این روایت به اذن تعبیر شده است. در حدیث دیگری از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است :

مَرَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) بِجَمَاعَهٍ بِالْكُوفَهِ وَ هُمْ يَخْتَصِمُونَ بِالْقَدَرِ فَقَالَ لِمُتَكَلِّمِهِمْ : أَ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ أَمْ مَعَ اللَّهِ أَمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ؟ فَلَمْ يَدْرِ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ.

فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السـلام): إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ بِاللَّهِ تَسْـتَطِيعُ فَلَيْسَ إِلَيْکَ مِنَ الْأَمْرِ شَـيْءٌ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ مَعَ اللَّهِ تَسْـتَطِيعُ فَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّکَ شَرِيکٌ مَعَهُ فِی مِلْکِهِ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدِ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّهَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَى.

فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام)، لَا بَلْ بِاللَّهِ أَسْتَطِيعُ.

۱- . کافی ۱ / ۱۵۸؛ توحید صدوق/ ۳۴۹؛ بحارالانوار ۵ / ۳۷.

فَقَالَ (علیه السلام): أَمَا إِنَّکَ لَوْ قُلْتَ غَیْرَ هَذَا لَضَرَبْتُ عُنُقَکَ. (۱)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کوفه به گروهی برخورد که درباره قدر با هم بحث میکردند. به یکی از آنان که در حال سخن بود فرمود :

آیا از خدا استطاعت مییابی یا با خدا یا بدون خدا استطاعت داری؟

او ندانست چه پاسخی دهد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: اگر معتقد باشی که به واسطه خدا مستطیع میشوی، از قدریّه نیستی و اگر اعتقاد داری که با خدا (و همراه او) توانایی مییابی، معتقد هستی که با خدا در سلطنتش شریک هستی و اگر معتقدی که در استطاعت مستقل از خدایی، مدعی ربوبیّت برای خود هستی نه برای خدای سبحانه.

او گفت: یا امیرالمؤمنین، نه، بلکه معتقدم بهواسطه خدا استطاعت دارم.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: اگر جز این را میگفتی، سر از تنت جدا میکردم.

در این حدیث شریف، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بهروشنی، استطاعت بر فعل را توضیح میدهد و اثبات میکند که جبری در کار نیست؛ زیرا انسان استطاعت فعل را دارد و استطاعت داشتن درست نقطه مقابل جبر است. کسی که استطاعت دارد هم میتواند کاری را انجام دهد و هم میتواند آن را ترک کند.

همچنین بیان میکند که این استطاعت همواره به اذن و اراده و مشیت الهی اعطا میشود؛ بدون آنکه خدای تعالی از سلطنت و حاکمیت خویش معزول گردد؛ بلکه او بر آنچه تملیک کرده، همواره سلطنت دارد. این تملیک لحظه به لحظه از سوی خدای تعالی به بنده صورت میگیرد و بنده در هیچ لحظهای نمیتواند بدون خواست الهی و تملیک او کاری انجام دهد. او کار را به انسان تملیک نمیکند، بلکه استطاعت به کار را به او میدهد و او با وجود استطاعت نیز همواره نیازمند لطف و

۱- . توحید صدوق / ۳۵۲؛ بحارالانوار ۵ / ۳۲.

فضل و احسان خداوند است و در این حالت است که با ابطال جبر در حقیقت، تفویض نیز از بین رفته است؛ زیرا تفویض در صورتی است که خداوند با تملیک فعل از سلطنت و خداوندگاری خویش عزل گردد؛ در صورتی که با این بیان سلطنت و خواست خداوند متعال همواره و در همه حالات، محفوظ است؛ و این یعنی «امر بین امرین».

البته روشن است که خداوند متعال در کارهای خیر اضافه بر تمام آنچه گفته شد، معاونت و یاری نیز دارد و این لطف و افضال الهی درباره همه انسانها تا زمانی که بر گناه اصرار نداشته باشند، اعمال میشود. امام رضا (علیه السلام) در تفسیر آیه (وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ (۱) : و آنان را در تاریکیها رها کرد تا هیچ نبینند) میفرماید :

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِالتَّرْكِ كَمَا يُوصَفُ خَلْقُهُ وَ لَكِنَّهُ مَتَى عَلِمَ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ عَنِ الْكُفْرِ وَ الضَّلَالِ مَنَعَهُمُ الْمُعَاوَنَهَ وَ اللُّطْفَ وَ خَلَّى بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ اخْتِيَارِهِم. (۲)

خدای تعالی به ترک کردن وصف نمیشود، همانطور که خلقش به آن وصف میشوند. اما خدا آنگاه که دانست بندگانش از کفر و ضلالت باز نمیگردند، یاری و لطف خویش را از آنان دریغ و آنها را به اختیار خودشان رها میکند.

پس خدای تعالی علاوه بر اعطای استطاعت و آزادی واختیار، از سر لطف و احسان، بندگان نیکوکاری را که به راه حق رفته از کارهای زشت بیزارند، یاری میکند و مورد تأیید و توفیق خود قرار میدهد؛ امّا بنده عصیانگری که همواره به دنبال زشتیهاست و خدا نیز میداند که او از ظلم و اعمال ناشایست خویش باز نخواهد گشت، به حال خود رها میشود و توفیق و نصرت خود را شامل حال او نمیکند. ولی این بدان معنا نیست که خدا او را در معصیت یاری کرده، بلکه صرفاً

۱- . بقره(۲) / ۱۷.

۲- . عیون الاخبار ۱ / ۱۲۳؛ بحارالانوار ۵/ ۱۱.

به هنگام معصیت مانعی برای او ایجاد نمیکنـد. در حـدیثی دیگر از امام صادق (علیه السـلام) درباره فعل بنـدگان سؤال شـده است:

أَ لَیْسَ فَعَلَهُ [فِعْلُهُ] بِالْآلَهِ الَّتِی رَکِبَهَا فِیهِ؟

قَالَ: نَعَمْ وَ لَکِنْ بِالْآلَهِ الَّتِی عَمِلَ بِهَا الْخَیْرَ قَدَرَ بِهَا عَلَی الشَّرِّ الَّذِی نَهَاه. (۱)

آیا خداوند آلت انجام فعل را به آنها نداده است؟

امـام فرمود: آری، امـا بـا همان آلتی که کار نیک انجام میدهـد میتوانـد با همان کار زشتی انجام دهـد که خداونـد از آن نهی فرموده است.

بر اساس این حدیث، آنچه برای انجام دادن کار در اختیار بندگان قرار گرفته، به خیرِ تنها یا شرِّ تنها اختصاص ندارد، بلکه در همان حال که انسان با آن آلات میتواند کار خوب انجام دهد، در همان حال میتواند کار بد را که خدا از آن نهی کرده است نیز انجام دهد. پس خدا حتی در اسباب و آلات نیز انسان را به یک سو سوق نداده است. امّا این امر یاری خداوند متعال را در کارهای خیر نفی نمیکند و روشن است که معاونت بعد از این مرحله است.

در حدیث دیگری امیرالمؤمنین (علیه السلام) این مطلب را به عبایهبن ربعی اسدی، به این صورت توضیح میدهد :

تَقُولُ: تَمْلِکُهَا بِاللَّهِ الَّذِی یَمْلِکُهَا مِنْ دُونِکَ. فَإِنْ مَلَّکَکَهَا کَانَ ذَلِکَ مِنْ عَطَائِهِ وَ إِنْ سَلَبَکَهَا کَانَ ذَلِکَ مِنْ بَلَائِهِ وَ هُوَ الْمَالِکُ لِمَا مَلَّکَکَ وَ الْمَالِکُ لِمَا عَلَیْهِ أَقْدَرَکَ. أَ مَا سَمِعْتَ النَّاسَ یَسْأَلُونَ الْحَوْلَ وَ الْقُوَّهَ حَیْثُ یَقُولُونَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ؟

فَقَالَ الرَّجُلُ: وَ مَا تَأْوِیلُهَا یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ؟

قَالَ: لَا حَوْلَ لَنَا عَنْ مَعَاصِی اللَّهِ إِلَّا بِعِصْمَهِ اللَّهِ وَ لَا قُوَّهَ لَنَا عَلَی طَاعَهِ اللَّهِ

۱- . بحارالانوار ۵ / ۱۸.

إِلَّا بِعَوْنِ اللَّه. (۱)

میگویی: مالـک [اسـتطاعت] میشوم به اعطـای خـدایی که بـدون من مالـک آن است. پس اگر او را به تو تملیک کنـد، آن از عطای اوست و اگر از تو بگیرد، آن امتحانی است از او. او مالک چیزی است که به تو تملیک میکنـد و مالک چیزی است که تو را بر آن توانا کرده است. آیا نشنیدی که مردم از خدای تعالی نیرو و توانایی طلب میکنند و میگویند: «حول و قوّهای جز به خدا نیست؟»

آن مرد گفت: ای امیرالمؤمنین معنای آن چیست؟

فرمود: از معاصی الهی جز به حفظ و نگاهداشت او نمیتوان رست و بر اطاعت او جز به یاری او نیرو و قدرتی نیست.

پس کسـی که از معاصـی دوری و به طاعت الهی عمل میکند، حتماً با عصـمت الهی یاری شده و بر این کار توفیق یافته است. البته نقش بندگان در حفظ و نگهداری این توفیق و عصـمت و یاری الهی بسـیار مهم است؛ یعنی انسان باید همیشه شـکرگزار نعمتهای الهی باشد تا نعمتِ توفیق الهی اسـتمرار داشته باشد؛ اگرچه خود این شکر نیز به لطف و فضل او صورت میگیرد. پس هیـچ انسانی بـدون اذن و نظر خداونـد نمیتوانـد هیـچ کاری انجام دهـد و هر کاری از هر کسـی سـر زند، حتماً زیر نظر خدای تعالی و با توجه او و به خواست و مشیت و اذن او صورت میگیرد.

مشیّت و اراده و قضا و قدر الهی در افعال بندگان

هیـچ امری در جهان خلق پدیـد نمیآیـد؛ مگر آنکه مشـیّت الهی به آن تعلق گرفته باشـد؛ و مشـیت و اراده خداوند فعل اوست. امام رضا (علیه السلام) میفرماید :

۱- . احتجاج ۲ / ۴۵۲ _ ۴۵۳؛ بحارالانوار ۵ / ۲۴.

المشیَّهُ و الإرادهُ من صفاتِ الأفعالِ. (۱)

در حدیثی دیگر «مشیّت» آغاز و شروع فعل، و «اراده» ثبوت آن معرّفی شده است.

یونس میگوید به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم :

لَا یَکُونُ شَیء إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی. قُلْتُ: مَا مَعْنَی شَاءَ؟

قَالَ: ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَی أَرَادَ؟

قَالَ: الثُّبوتُ عَلَیْهِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَی قَدَّرَ؟

قَالَ: تَقْدِیرُ الشَّیْءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَی قَضَی؟

قَالَ: إِذَا قَضَی أَمْضَاه. (۲)

چیزی پدید نمیآید جز آنکه خدا مشیّت و اراده و تقدیر و قضا کند.

پرسیدم: معنای «شاء» چیست؟

حضرت فرمود: ابتدای فعل.

عرض کردم: اراده به چه معناست؟

فرمود: ثبوت فعل است.

عرض کردم: تقدیر یعنی چه؟

فرمود: اندازهگیری شیء از طول وعرض.

۱- . توحید صدوق/ ۳۳۷.

۲-. کافی ۱/ ۱۵۰؛ بحارالانوار ۵ / ۱۲۲.

عرض کردم: قضا یعنی چه؟

فرمود:آنگاه که قضا آید امضا میشود.

در حدیثی امام صادق (علیه السلام) میفرماید :

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَ إِرَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ. (۱)

در زمین و آسمان، چیزی پدید نمیآید، مگر به این هفت امر: به مشیّت و اراده و قدر و قضا و اذن و اجل و کتاب.

افعال بندگان هم به ظاهر، نباید از این هفت امر خارج باشد. در حدیث، به این مطلب تصریح نشده، امّا در احادیث دیگر این امر، به روشنی، آمده است. ابنحمران میگوید نزد امام صادق (علیه السلام) رفتم و از استطاعت پرسیدم، جواب نداد. بار دوم وارد شدم و گفتم :

أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَإِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يَسْتَطِيعُونَ وَ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللَّهِ وَ مَشِيَّتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ.

قَالَ: هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَ آبَائِي... (۲)

خدا حال شما را نیکو گرداند، من میگویم: همانا خدای تعالی بندگان را تکلیف نمیکند، مگر به آنچه بر انجام آن توانایی دارند. پس بندگان هیچ تکلیفی انجام نمیدهند، مگر به اراده ومشیت و قضا و قدر الهی.

حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: این دینی است که من و پدرانم بر آن هستیم.

در این حدیث، امام (علیه السلام) سخن ابنحمران را در تعلق اراده و مشیت و قدر و قضا به اعمال بندگان مورد تأیید قرار داده است.

۱- . کافی ۱ / ۱۴۹؛ بحارالانوار ۵ / ۱۲۱.

۲- . توحید صدوق / ۳۴۶؛ بحارالانوار ۵ / ۳۶.

در حدیثی دیگر امام صادق (علیه السلام) میفرماید :

اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ. (۱)

خدا کریمتر از آن است که مردم را به امری که طاقت آن را ندارند، تکلیف کند و عزیزتر از آن است که در سلطنت او امری واقع شود که آن را اراده نکرده باشد.

این حدیث هم دلالت دارد که هیچ فعلی بدون اراده الهی در عالم واقع نمیشود.

در حدیثی دیگر، مردی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به هنگام مراجعت از شام، سؤال میکند که خروج ما به شام به قضا و قدر الهی بود؟ آن حضرت در پاسخ او میفرماید :

مَا عَلَوْتُمْ تَلْعَةً وَ لَا هَبَطْتُمْ بَطْنَ وَادٍ إِلَّا بِقَضَاءٍ مِنَ اللَّهِ وَ قَدَرِهِ.

فَقَالَ الرَّجُلُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي وَ اللَّهِ مَا أَرَى لِي مِنَ الْأَجْرِ شَيْئاً. فَقَالَ عَلِيٌّ (علیه السلام) بَلَى فَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ لَكُمُ الْأَجْرَ فِي مَسِيرِكُمْ وَ أَنْتُمْ ذَاهِبُونَ وَ عَلَى مُنْصَرَفِكُمْ وَ أَنْتُمْ مُنْقَلِبُونَ وَ لَمْ تَكُونُوا فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِكُمْ مُكْرَهِينَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: وَ كَيْفَ لَا نَكُونُ مُضْطَرِّينَ وَ الْقَضَاءُ وَ الْقَدْرُ سَاقَانَا وَ عَنْهُمَا كَانَ مَسِيرُنَا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) لَعَلَّكَ أَرَدْتَ قَضَاءً لَازِماً وَ قَدَراً حَتْماً لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ وَ سَقَطَ الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ وَ الْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ وَ النَّهْيُ. (۲)

از هیچ بلندی بالا نرفتید و از هیچ درهای فرود نیامدید، مگر به قضا و تقدیر الهی.

۱- . کافی ۱ / ۱۶۰؛ بحارالانوار ۵ / ۴۱.

۲- . احتجاج ۱ / ۲۰۸؛ بحارالانوار ۵ / ۹۵.

آن مرد گفت: پس این همه زحمت ما بیفایده بود و ما نزد خدا پاداشی نخواهیم داشت.

آن حضرت فرمود: چرا، خداوند در رفتن و آمدن شما پاداشی بزرگ قرار داده است و تمام رفتن و آمدن شما به میل واختیار بود نه با اکراه.

آن مرد گفت: چگونه ممکن است اکراه و اضطرار در رفتوآمد ما نباشد، درحالیکه ما به قضا و قدر الهی به این مسیر رفتیم.

حضرت امیر فرمود: گویا مقصود تو قضای لازم و قَدَرِ حتمی است. اگر اینگونه باشد، ثواب و عقاب باطل میشود و وعد و وعید و امر و نهی الهی ساقط میگردد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این حدیث شریف، اراده و مشیّت و قدر و قضای الهی را در افعال بندگان میپذیرد، امّا به این نکته تذکر میدهد که قضاوقدر الهی دو گونه است: قضاوقدر «حتمی» و «غیر حتمی». منظور از «حتمی» در اینجا قضاوقدری است که به اضطرار و اجبار میانجامد؛ نه حتمی به معنایی که در بحث بداء مطرح است. (۱) با این بیان روشن میشود که مشیت و اراده و قدروقضا دو گونه است:

۱. مشیت و اراده و قدروقضایی که مربوط به اموری است که خداوند متعال تحقق آنها را بهصورت حتمی میخواهد و در حقیقت میگوید: «کن» و آنها تحقق پیدا میکنند. (۲)

۲. مشیت و اراده و قدروقضایی که در آنها بداء وجود دارد و محو و اثبات و تقدیم و تأخیر در آنها راه دارد. این امور در حقیقت، مراحل طرحریزیِ پیشین امور عالم است که خداوند قبل از موجود شدن، آنها را در کتابی نوشته است و همه

۱- . یعنی تقدیراتی که خدای تعالی تحقّقش را حتمی کرده است و چون می داند بندگان چه امری را اختیارخواهند کرد، بر اساس آن، تقدیرات حتمی قرار داده است که در آن ها بداء صورت نمی گیرد؛ نه این که امکانبداء در آن ها وجود ندارد.
۲- . البته حتی به گفتن کلمه «کن» هم نیازی ندارد بلکه همین که بخواهد آن امر موجود می شود.

قابل تغییر و تبدیلانـد و هیـچ الزام و اجباری در بهوجود آمـدن آنها نیست و چون تقـدیر علمیاند، با اختیار در افعال انسانی نیز منافاتی ندارنـد. این نشان میدهـد که آنچه در عالم واقع میشود حتماً پیش از وقوع توسط خداوند متعال ثبت شده است و فرقی نمیکنـد که آنچه ثبت میشود تـا آخر بـدون تغییر بـاقی بمانـد و به همـان صورت در خـارج واقع شود، یا اینکه محو شود و امر دیگری بهجای آن ثبت گردد یا تأخیر و تقدیم در آن رخ دهد و این تغییرات دوباره در کتاب نوشته شود.

همـانطور که گفـتیم این امر در همه حـال، از عظمت و عزت و خداونـدگاری خداونـد و بـاز بـودن دست او حکـایت دارد. به همین جهت است که انسانهـا همیشه از خداونـد متعال برای خویش تقـدیر خیر میطلبنـد و برخی که به مقام رضا و تسـلیم نایل شدهاند، به آنچه خدا دربارهشان تقدیر کرده سرمیسـپارند و هیچ شـکایتی از خود نشان نمیدهند و زبانشان پیوسـته به این دعا گویاست که «إلهی: رضاً برضاك و تسلیماً لقضائک». البته این امر اعم از خیر و شر واقع در عالم طبیعت و افعال بندگان است، امّا از آنجا که خیلی از این شـرور در عالم طبیعت به دست بنـدگان رقم میخورد، پس میتوان گفت که غالب شـرور جز اندکی از آنها تقدیراتی است که توسط خداوند به خاطر افعال بندگان صورت میگیرد.

خلاصه درس نوزدهم

- امّامان اهل بیت (علیهم السلام) جبر و تفویض را باطل شمرده و تأکید کرده اند که امر در افعال انسان بین امرین است.

- مراد از «امر بین امرین» حقیقتی ورای جبر و تفویض است.

- بر اسـاس روایـات امر بین امرین لطفی از سوی خـدای تعـالی در حق بنـدگان وعین عـدل و ثبـات اشـیاء در جایگاه خودشان است.

- خداوند با اعطای اختیار به بندگان کار را بر آن ها تنگ نگرفته و آن ها را به حال

خودرها نساخته تا عرصه را بر یکدیگر تنگ سازند.

بر اساس حدیث امام رضا (علیه السلام) انسان با وجود فراهم بودن تمام شرایط گناه وقتی به معصیت آلوده می شود که خداوند میان او و اراده اش مانعی ایجاد نکند.

لطف، توفیق، امداد الهی، حیلوله و عصمت و در مقابل آن ها خذلان، امهال و استدراج هیچ یک موجب جبر در افعال بندگان نمی شوند.

رابطه میان انسان و خدا و میزان بندگی او در توفیق و خذلان بندگان نقش تعیین کننده ای دارد.

خداوند افزون بر مهیا ساختن اسباب فعل وترک در تکالیف انجام یا ترک فعل را به اذن خویش مشروط کرده است.

انسان با دارا شدن استطاعت از ناحیه خدای تعالی می تواند فعل را انجام دهد یا آن را ترک کند و این استطاعت آن به آن به اذن و اراده و مشیت الهی به او اعطا می شود و بدین ترتیب ضمن انتساب فعل به انسان خدا نیز هرگز از سلطنت وحاکمیت خویش منعزل نمی گردد.

انسان باهمان آلاتی که می تواند کار خوب انجام دهد در همان حال و باهمان آلات می تواند کار بد انجام دهد.

انسان بدون اذن و نظر خداوند نمی تواند فعلی انجام دهد و تمام افعال انسان ها تحت نظر خدای تعالی وبه توجه و خواست واذن او صورت می گیرد.

مشیت و اراده وقدر و قضا دو گونه است:یک گونه مربوط به اموری است که خداوند تحقق آن ها رابه صورت اجباری و حتمی خواسته است و گونه دیگر مربوط به اموری است که در آن ها بداء وجود دارد.

خودآزمایی

۱. امر بین امرین در افعال بندگان را توضیح دهید و نسبت آن را با جبر وتفویض تشریح کنید.

۲. لطف بودن امر بین امرین در افعال بندگان را توضیح دهید.

۳. آثار اعتقاد به امر بین امرین را بنویسید.

۴. رابطه توفیق، امداد، حیلوله و عصمت الهی و در مقابل خذلان، امهال واستدراج را با افعال بندگان توضیح دهید.

۵. معنای صحیح استطاعت عبد بر فعل را بنویسید.

۶. رابطه فعل بندگان با مشیت و اراده الهی را تبیین کنید.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه.

صحیفه سجّادیّه

۱.اختصاص؛ مفید، محمّدبن محمّد نعمان، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ه .ق، قم.

۲.ارشاد القلوب؛ دیلمی، حسن بن محمّد، تحقیق سیّد هاشم میلانی، دار الاسوه للطباعه و النشر تهرانی، ۱۳۷۵ه .ش.

۳.الاحتجاج؛ طبرسی، احمدبن علی، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمّد هادی، انتشارات اسوه قم ۱۴۲۲ه .ق.

۴.التوحید؛ صدوق، محمّدبن علی، تصحیح سیّد هاشم حسینی، جامعه مدرسین قم، ۱۳۵۸ه . ش.

۵.الجمل، یک جلد؛ مفید، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید قم، ۱۴۱۳ هجری قمری.

۶.الدعوات؛ راوندی، قطب الدین، یک جلد، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج) قم، ۱۴۰۷ هجری قمری.

۷.الزهد؛ اهوازی، حسین بن سعید، چاپ سیّد ابوالفضل حسینیان، ۱۴۰۲ هجری قمری.

۸.العدد القویه؛ حلی، رضی الدین علی بن یوسف، یک جلد، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی قم، ۱۴۰۸ هجری قمری.

۹.المحاسن؛ برقی، احمدبن محمّد، تحقیق سیّد مهدی رجائی، المجمع العالمی لاهل البیت ۱۴۱۶ ه .ق.

۱۰.المصباح المنیر؛ کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ه .ق، قم.

۱۱.بصائر الدرجات؛ صفّار قمی، محمّدبن الحسین، تصحیح، میرزا محسن کوچه باغی، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ه .ق.

۱۲.تأویل الآیات الظاهره؛ حسینی استرآبادی، سیّد شرف الدین، یک جلد، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۹ هجری قمری.

۱۳.تحف العقول؛ بحرانی، ابن شعبه، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۳۶۳ ه .ش.

۱۴.تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ آمدی، عبدالواحد، تحقیق مصطفی الدّرایتی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.

۱۵.تفسیر عیّاشی؛ عیاشی، محمّدبن مسعود، تحقیق سیّد هاشم رسولی - قم.

۱۶.تفسیر فرات؛ کوفی، فرات بن ابراهیم، موسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۰ه .ق.

۱۷.تفسیر قمی؛ قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، موسسه دار الکتاب، ۱۴۰۴ه .ق، قم.

۱۸.توحید مفضّل؛ کوفی، مفضّل بن عمر جعفی، یک جلد، انتشارات مکتبه الداوری قم، ۱۹۶۹ میلادی.

۱۹.تهذیب الاحکام؛ طوسی، محمّدبن الحسن، تحقیق: علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۴۱۷ه .ق.

۲۰.ثواب الاعمال؛ صدوق، محمّدبن علی، تحقیق: علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۹۱ه . ق.

۲۱.جامع الاخبار؛ شعیری، تاج الدین، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ه .ش،قم.

۲۲.جمال الأسبوع؛ ابن طاوس، سیّد علی بن موسی، یک جلد، انتشارات رضی قم.

۲۳.روضه الواعظین؛ نیشابوری، محمّدبن الفتال، تحقیق سیّد محمّد مهدی سیّد حسن خرسان، منشورات الرضی، قم.

۲۴.صفات الشیعه؛ صدوق، یک جلد، انتشارات اعلمی تهران

۲۵.علل الشرایع؛ صدوق، محمّدبن علی، المکتبه الحیدریّه، نجف، ۱۳۸۵.

۲۶.عوالی اللالی؛ احسائی، ابن ابی جمهور، تحقیق شیخ مجتبی عراقی، مطبعه سیّد الشهداء، ۱۳۷۶ه . ش، قم.

۲۷.عیون الاخبار الرضا؛ صدوق، محمّدبن علی، تصحیح سیّد مهدی حسینی، رضا مشهدی، مشهد ۱۳۶۳ ه .ش.

۲۸.کتاب الخصال؛ صدوق، محمّدبن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۳۶۲ ه .ش

۲۹.کشف الغمّه، دو جلد؛ إربلی، علی بن عیسی، چاپ مکتبه بنی هاشمی تبریز، ۱۳۸۱ هجری قمری.

۳۰.کنز الفوائد؛ کراجکی، ابوالفتح، تحقیق شیخ عبدالله نعمه، دار الاضواء بیروت ۱۴۰۵ ه .ق.

۳۱.مجموعه ورّام، دو جلد در یک مجلد؛ ورام بن ابی فراس، انتشارات مکتبه الفقیه قم.

۳۲.مستدرک الوسائل؛ نوری طبرسی، میرزا حسین، تحقیق و نشر: موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۷ه .ق.

۳۳.مشکاه الانوار؛ طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن، یک جلد، کتابخانه حیدریه نجف اشرف،

۱۳۸۵ هجری قمری.

۳۴.معانی الاخبار؛ صدوق، محمّدبن علی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳ ه .ش.

۳۵.معارف القرآن؛ صدر زاده، نسخه خطی صفحه ۵۹۰

۳۶.مناقب آل أبی طالب ۷، چهار جلد؛ مازندرانی، ابن شهرآشوب، موسسه انتشارات علامه قم، ۱۳۷۹ هجری قمری.

۳۷.من لایحضره الفقیه؛ صدوق، محمّدبن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۴۱۳ ه .ق.

۳۸.مهج الدعوات؛ ابن طاووس، علی بن موسی، دار الذخائر، ۱۴۱۱ه .ق،قم.

۳۹.وسائل الشیعه؛ حرّ عاملی، محمّدبن الحسن، تحقیق موسسه آل البیت، چاپ مهر، ۱۴۰۹ ه .ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹